
3 1761 09701995 4









Dr. A. Neander's

Vorlesungen

über

Geschichte der christlichen Ethik.

Herausgegeben

von

Dr. David Erdmann,
General-Superintendent der Provinz Schlesien.

Berlin,
Verlag von Wiegandt & Grieben.
1864.

Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Zweite Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Zweiter Abschnitt.

Dritter Abschnitt.

Vierte Periode.

Die Zeit der neuen wissenschaftlichen Entwicklung seit dem Beginn der scholastischen Theologie (12. und 13. Jahrhundert).

Verbesserung.

S. 175 ist statt Zweiter Abschnitt: Dritter Abschnitt zu lesen.

Vorwort.

Nach mehrfachen Verzögerungen, welche theils durch die Schwierigkeiten der Arbeit selbst, theils durch die Unruhe eines in mein äußeres und inneres Leben tief eingreifenden Amtswechsels verursacht wurden, kann ich jetzt zu meiner großen Freude diese Vorlesungen des seligen Neander dem wissenschaftlichen Publikum darbieten. Sie sollen ein neuer Baustein zu dem Denkmal sein, welches die dankbare Liebe seiner Schüler dem großen Theologen neben dem Denkmal, welches er sich selbst in seinen Werken gesetzt hat, durch die Herausgabe seiner Kathedervorträge errichtet. Freilich beklage auch ich die Langsamkeit, mit welcher das geschieht. Aber ich weiß auch aus der Erfahrung, die ich bei dieser Arbeit gemacht habe, wie schwer es ist, neben den drängenden Berufsgeschäften solch eine Reihe von Vorlesungen Neanders lediglich aus vielgestaltigen, lückenhaften, ungenauen Nachschriften, ohne einen Buchstaben von seiner eigenen Hand vor sich zu haben, literarisch zu reproduciren und in treuer Hingebung und Selbstverleugnung nicht blos nach dem Inhalt, sondern auch hinsichtlich der Form als ein Stück von Neanders Leben und eigenstem Wesen darzustellen. Die Liebe kann nicht so schnell, wie sie es wünscht, zu Tage fördern, was Gewissenhaftigkeit und Treue nur langsam und allmälig entstehen lassen.

Allen, die zu Neanders Füßen gesessen und ihm die Anregungen zu dem neuen Leben, in dessen Kraft und Segen sie im Dienst der theologischen Wissenschaft oder im praktischen Kirchendienst arbeiten, zu verdanken haben, wird es unvergeßlich bleiben, welch einen mächtigen Eindruck die mündliche Lehre des geliebten Meisters gerade in der eigenthümlichen Form des Vortrags und in der Ausdruckweise, wie sie mit dem in seinen Vorlesungen sich unmittelbar entfaltenden innersten Wesen seiner Persönlichkeit nothwendig zusammenhing, auf sie machte. Sie werden daher mit Recht erwarten, daß bei der Herausgabe seiner Vorlesungen das ursprüngliche Colorit und die eigenthümliche Neandersche Weise möglichst wiedergegeben werde, damit ihnen beim Lesen derselben wiederum so zu Muthe sein könne, als säßen sie zu seinen Füßen und hörten seine Stimme. Dieser

Aufgabe habe ich, wie meine Vorgänger, zu genügen gesucht, soweit es die treue Liebe eines dankbaren Schülers vermochte. Möchte es mir gelungen sein, zunächst für die große Zahl der lieben Mitschüler einen Beitrag zur Erneuerung oder Auffrischung des Bildes, welches ihnen von dem begeistert und begeisternd lehrenden Neander noch vor Augen steht, geliefert zu haben.

Uebrigens aber darf wohl erwartet werden, daß diese Vorlesungen der theologischen Welt nicht blos um ihres wissenschaftlichen Werthes willen, den sie an und für sich haben, und über den auch nur ein Wort hier zu sagen überflüssig wäre, sondern auch deswegen, weil das Gebiet, welches sie behandeln, bisher in besonderen Bearbeitungen wenig angebaut worden ist, recht erwünscht sein und eine gute Aufnahme finden werden. Freilich konnten sie nur in dieser unvollendeten Gestalt herausgegeben werden, da Neander die Geschichte der Ethik in keinem Semester bis zu der neueren Zeit fortgeführt hat. Aber was hier vorliegt, ist hauptsächlich die Reproduction dessen, was er noch in der Zeit unmittelbar vor dem Sinken seiner Kraft und dem Schwinden seines Augenlichtes auf dem Höhepunkte seines Wirkens in diesen Vorlesungen geboten hat. Ich habe dieser Arbeit die Vorlesungen des Wintersemesters 1844/45 nach einem hinsichtlich der Handschrift freilich überaus schwierigen, hinsichtlich des Materials aber vorzüglich werthvollen und sehr vollständigen Heft meines theuren Freundes und Studiengenossen, des Königl. Seminardirektors Dr. theol. S c h n e i d e r in Neuwied, und nach einer von mir selbst angefertigten Nachschrift zu Grunde gelegt, außerdem aber Collegienhefte aus der früheren und aus der späteren Zeit, besonders aus dem Semester 1849/50, in welchem Neander diese Vorlesungen zum letzten Mal hielt, mitbenutzt. Bei der Bearbeitung des Abschnittes über die antike Ethik habe ich Neanders Abhandlung über die hellenische Ethik in dem ersten Jahrgang (1850) der von S c h n e i d e r redigirten „Deutschen Zeit für christliche Wissenschaft und christliches Leben“ zu Hülfe genommen, und in das vorliegende handschriftliche Material hineingearbeitet. Bei einzelnen Stellen, an denen die Hefte mich im Stich ließen, habe ich glücklicher Weise die betreffenden Abschnitte der Neanderschen Kirchengeschichte zur Orientirung und zur Ergänzung benutzen können. —

Schließlich bitte ich den Herrn, daß Er die Herausgabe dieser Vorlesungen mit demselben Segen begleiten wolle, mit welchem sie unter dem Beistand Seiner Gnade einst gehalten und gehört wurden.

Breslau, den 25. Juni 1864.

Dr. D. Erdmann.

Einleitung.

1. Begriff einer Geschichte der christlichen Sittenlehre.

Um den Begriff der Geschichte der christlichen Sittenlehre zu bestimmen, müssen wir zuerst den Begriff der christlichen Sittenlehre und der Sittenlehre überhaupt feststellen. Die Sittenlehre ist diejenige Wissenschaft, welche sich damit beschäftigt, die Gesetze für das menschliche Handeln zu entwickeln. Die christliche Sittenlehre ist also diejenige Wissenschaft, welche diese Gesetze aus dem Wesen des Christenthums ableitet. Die Geschichte der christlichen Sittenlehre als Wissenschaft könnte man nun in verschiedenem Sinne auffassen. Sie könnte blos darauf ausgehen, die Geschichte der Methode, vermöge welcher man die Gesetze für das Handeln ableitet, die Art und Weise, wie man das Einzelne mit einander in Verbindung setzt, darzustellen; sie könnte sich blos mit dem Allgemeinen und Formellen beschäftigen, ohne sich auf Einzelnes und Materielles einzulassen, ohne zu untersuchen, wie sich die Gesetze des sittlichen Handelns im Einzelnen zu allen Zeiten bestimmten. Andererseits könnte man sich aber auch in dieser Wissenschaft mit dem Materiellen allein beschäftigen und nachweisen, wie sich die sittlichen Principien und Gesetze geschichtlich entwickelt und gestaltet haben. Es würde dann ein ähnliches Verhältniß hier Statt finden, wie zwischen Geschichte der Dogmatik und Dogmengeschichte, nur daß der Name der letzteren an sich schon ein bestimmteres Gebiet bezeichnet.

Es fragt sich, wie wir dieser zwiefachen Auffassung gegenüber den Begriff unserer Wissenschaft zu bestimmen haben? Wir werden uns

bewogen finden, Beides mit einander zu verbinden, da nur verbunden Beides auf die rechte Weise untersucht werden kann. Denn jenes Allgemeine in der Behandlung der christlichen Sittenlehre wird erst recht anschaulich, wenn wir es in der Anwendung auf das Einzelne darstellen, und die Behandlung des Einzelnen kann nicht verstanden werden, ohne daß wir auf das Allgemeine zurückgehen, wie es entweder mit Bewußtsein ausgesprochen ist oder unbewußt zu Grunde liegt, da ja das Allgemeine nur im Besonderen zur Anschauung kommt. Dasselbe zeigt sich bei der Verbindung von Geschichte der Dogmatik und Dogmengeschichte. Bei der Geschichte der Sittenlehre kommt aber noch etwas Besonderes hinzu. Da sich in den meisten Zeiten, wie auch leicht erklärlich ist, bemerken läßt, daß das Interesse für die wissenschaftliche Behandlung der Dogmatik weit mehr vorwaltete, als das Interesse für die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre, weil man nicht umhin konnte, die Glaubenslehre als das Bestimmende für die Sittenlehre zu betrachten, so würde eben deswegen auch die Geschichte der letzteren für manche Zeiten nur eine magere werden, wenn wir uns lediglich auf die Entwickelung der Sittenlehre im Ganzen als Wissenschaft einlassen und uns nur auf die Darstellung der Lehrgebäude der christlichen Sittenlehre im Allgemeinen beschränken wollten. Die Bestimmungen der christlichen Sittenlehre traten zuerst im Einzelnen hervor, ehe man allgemeine Lehrgebäude derselben errichtete; und es wird nun darauf ankommen, aus dem Einzelnen die zu Grunde liegenden allgemeinen Richtungen zum Bewußtsein zu bringen. Es wird daher unsere Aufgabe sein, Beides mit einander zu verbinden.

Wir haben bisher nur von der Wissenschaft, im Allgemeinen und im Einzelnen, gesprochen. Aber die Wissenschaft setzt überall das Leben voraus; das wissenschaftliche Bewußtsein bildet sich erst aus dem Leben heraus. Und namentlich ist dies hinsichtlich des Christenthums der Fall. Von Anfang an ist die Entwickelung des christlichen Lebens aus dem Glauben hervorgegangen, die Bildung eines unmittelbaren christlichen Bewußtseins in der Gemeinde der Wissenschaft vorangegangen. Das Christenthum hat durch die ihm einwohnende Kraft das Leben völlig umgestaltet, ehe die Auffassung in Begriffen daraus hervorging und das das Leben gestaltende Princip in wissenschaftlicher Form zum Bewußtsein gebracht wurde. Wir werden daher, um die genetische Entwickelung der christlichen Sittenlehre zu verstehen,

auf das Christenthum im Leben selbst zurückgehen müssen. Wir werden dann erkennen, wie das unmittelbar im Leben Gegebene sich in der begrifflichen Auffassung reflektirt.

Ueberall ist die christliche Sittenlehre vom Leben selbst ausgegangen. Die wahrhaft christlichen oder die unter dem Schein des Christenthums demselben widersprechenden Elemente, die in der Gestaltung des Lebens vorherrschten, gelangten, in die Theorie aufgenommen, zu irgend einer wissenschaftlichen Auffassung und Gestaltung; und dadurch wurden die im Leben vorwaltenden Wahrheiten und Irrthümer zu festerer Consistenz gebracht. Was so in der Wissenschaft fixirt war, wirkte dann wieder auf das Leben zurück. So geschah es denn, daß die christliche Sittenlehre, wie sie von den Kirchenlehrern zum Bewußtsein gebracht war, eine Reaktion gegen die unchristlichen Mächte, die im Leben walteten, ausübte. Und so sollte es sein; durch Herleitung einer wahren christlichen Sittenlehre aus ihrer ursprünglichen Quelle und durch Aussonderung des dem Christenthum Fremdartigen sollte die zum wissenschaftlichen Bewußtsein entwickelte Wahrheit eine Reaktion gegen die unwillkürlich im Leben mit den Einflüssen des Christenthums vermischten unchristlichen Elemente bilden. Freilich fand oft auch das Umgekehrte Statt, daß nämlich jene dem Christenthum fremdartigen Elemente wieder auf die Wissenschaft zurückwirkten.

In jeder Hinsicht werden wir also sagen müssen, daß die Geschichte der christlichen Sittenlehre nicht zu verstehen sei ohne die Geschichte des christlichen Lebens. Eben darum, weil in Bezug auf die Sittenlehre das wissenschaftliche Bewußtsein noch später hervortrat, als in Bezug auf die Glaubenslehre, werden wir oft in der Gestaltung des Lebens die eigentliche Beschaffenheit des ethischen Geistes aufsuchen müssen, ehe wir sie in der Wissenschaft fixirt sehen. Auch wird sich hier Beides, was der Wissenschaft und was dem Leben angehört, im Einzelnen schwer sondern lassen. Es giebt Controversen über ethische Fragen des Lebens, die auch in Schriften behandelt werden, also der Wissenschaft und dem Leben zugleich angehören. Demnach werden wir die Geschichte der christlichen Sittenlehre auffassen als die *genetische Entwickelung des wissenschaftlichen Bewußtseins von den im Christenthum begründeten Gesetzen für das sittliche Handeln, wie sie sich aus dem christlichen Leben herausbilden*, oder als die ge-

netische Entwickelung des christlichen Princips, wie es als das das Leben bildende im wissenschaftlichen Bewußtsein sich darstellt.

2. Verhältniß zur Geschichte der christlichen Glaubenslehre.

Unsere Wissenschaft steht nun aber in besonders enger Verbindung mit der Geschichte der christlichen Glaubenslehre, entsprechend dem Verhältniß von Dogmatik und Ethik. Die christliche Sittenlehre ist nämlich der Glaubenslehre subordinirt. Es ist zwar von Vielen behauptet worden, es gehöre zum Fortschritt in der christlichen Wissenschaft, daß die christliche Sittenlehre als eine der Glaubenslehre coordinirte, selbstständige Wissenschaft behauptet werde. Selbst Schleiermacher, — der das besondere Verdienst hat, die eigenthümliche Verschiedenheit zwischen christlicher und philosophischer Sittenlehre festgestellt und das Princip ausgesprochen zu haben, daß beide, Glaubens- und Sittenlehre, vom christlichen Bewußtsein ausgehen müssen und nur verschiedene Sphären bezeichnen, in denen sich dasselbe entwickle, — hat sich dahin ausgesprochen[1]), daß nach der Emancipation der christlichen Sittenlehre von der Dogmatik, die er als ein durch den gesunden Entwickelungsproceß der Glaubenslehre erreichtes Ziel betrachtet, die Subordination derselben unter diese nur noch als Schein vorhanden sei. Er behauptet im Zusammenhang damit, daß in der evangelischen Kirche dogmatische Differenzen bestehen können, welche keine Differenzen in der Behandlung der Sittenlehre nach sich ziehen. Indeß wenn in dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens als des lebenbildenden Princips das Eigenthümliche der Gestaltung des Lebens durch das Christenthum begründet ist, und die Dogmatik das Eigenthümliche des Glaubens zum Bewußtsein bringt, so sehen wir nicht ein, warum die christliche Sittenlehre nicht in der christlichen Glaubenslehre hinsichtlich der sie bestimmenden Principien sollte begründet sein. Das ist keine Emancipation der christlichen Sittenlehre, wenn sie aus diesem subordinirten Verhältniß zur Dogmatik heraustritt, als würde ihre freie Entwickelung dadurch gehemmt; denn die christlichen Principien, die Principien

---

[1]) Die christliche Sitte nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, herausgegeb. v. Jonas. 1843. S. 24. A.*)

des Glaubens, welche in die Sittenlehre übergehen, müssen eben aus der Glaubenslehre abgeleitet werden. Und eben darin nur besteht also die rechte Freiheit der Sittenlehre, wie es ihre Knechtschaft wäre, wenn sie von anderweitigen Einflüssen sich bestimmen ließe.

Das nur könnte eine falsche Abhängigkeit der Sittenlehre von der Dogmatik herbeiführen, wenn entweder solche dogmatische Differenzen, die vielmehr nur die wissenschaftliche Auffassung als das religiöse Leben angehen, auf gezwungene Weise in die Gestaltung der christlichen Sittenlehre hineingebracht würden, oder wenn die Dogmatik selbst in die Knechtschaft der Abhängigkeit von einer bestimmten beschränkten Kirchenlehre gerathen wäre, und so auf die Sittenlehre zurückwirkte. So könnte man wohl von einer Emancipation der christlichen Sittenlehre im Verhältniß zur Dogmatik des 17. Jahrhunderts reden. Keineswegs aber kann man davon reden in Beziehung auf das subordinirte Verhältniß der Sittenlehre zur Glaubenslehre überhaupt. Wir können die öfters, namentlich auch von Schleiermacher ausgesprochene Behauptung nicht gelten lassen, daß überhaupt dogmatische Differenzen die Entwickelung der christlichen Sittenlehre nicht berührten. Wir machen dagegen ein von einem anderen Gebiete hergenommenes Beispiel geltend. Eine consequente Philosophie kann in ihrem theoretischen und in ihrem practischen Theile, in Metaphysik und Ethik, nur aus Einem Stücke sein. Aus der Metaphysik wird man auf die Principien bei Behandlung der Sittenlehre und aus der Sittenlehre auf die Principien in der Entwickelung der Metaphysik zu schließen haben. Es ist unmöglich, in der Theorie ein Epikuräer und in der Praxis ein Stoiker, in der Metaphysik ein Pantheist und in der Ethik ein Theist zu sein. Freilich ist das recht zu verstehen. Es ist nicht so gemeint, als ob nicht in der Erscheinung solche Fälle möglich wären. Aber das ist dann nur aus Mangel an Consequenz im Denken und im Leben herzuleiten. Aus logischen oder practischen Gründen kann Jemand inconsequent sein. Aber wird dadurch jene allgemeine Wahrheit aufgehoben? Ebenso ist es unmöglich, daß in der christlichen Sittenlehre eine andere Grundrichtung vorwalte, als in der Glaubenslehre, sofern eine systematische Einheit Statt findet. Etwas Anderes freilich ist es, wenn in einem Individuum sich zwei entgegengesetzte Richtungen berühren und dadurch Inconsequenzen entstehen. Sonst aber werden der Regel nach die dogmatischen Differenzen auch in der

Behandlung der Sittenlehre hervortreten; und die Differenzen in der Behandlung der Sittenlehre werden oft auf die Differenzen in der Behandlung der Glaubenslehre zurückzuführen sein. Mit Recht hat Schleiermacher in jener Stelle nur von der evangelischen Kirche gesprochen. Er würde gewiß nicht haben sagen wollen, daß auch der Gegensatz zwischen der katholischen und evangelischen Kirche nur in der Dogmatik, nicht zugleich in der Sittenlehre hervortrete. Wie nun aber diese Hauptgegensätze in der Auffassung der Glaubenslehre ihren Einfluß auf die Behandlung der Sittenlehre ausüben, so verhält es sich auch mit allen dogmatischen Gegensätzen nach Maßgabe ihrer Bedeutung.

Freilich giebt es solche Gegensätze, die nicht sowohl das christliche Bewußtsein angehen, als vielmehr nur auf eine Verschiedenheit der begrifflichen Reflexion zurückzuführen sind. An solche Differenzen, die allerdings nicht die Behandlung der Sittenlehre zu berühren brauchen, mag Schleiermacher gedacht haben. In dieser Beziehung wird dann die Geschichte der christlichen Sittenlehre eine Probe geben, ob gewisse dogmatische Gegensätze für den Inhalt des christlichen Bewußtseins oder nur für die wissenschaftliche Methode in der Darstellung desselben Bedeutung haben. Wenn z. B. die Gegensätze einer rationalistischen und supernaturalistischen Auffassung wirklich nur Gegensätze der wissenschaftlichen Auffassung wären, ohne daß dadurch die unmittelbare Auffassung des Christenthums im Leben afficirt würde, so müßte sich das darin zu erkennen geben, daß consequente Denker, bei denen Einheit des Systems Statt fände, und von denen der Eine Supranaturalist, der Andere Rationalist wäre, doch in der Sittenlehre durchaus zusammenträfen, was doch nie der Fall sein wird. Es erhellt aus dem Gesagten, daß die Geschichte der christlichen Sittenlehre mit der Geschichte der christlichen Glaubenslehre auf's Engste zusammenhängt und Beide sich gegenseitig erläutern.

3. Verhältniß zur Geschichte der philosophischen Ethik.

Um die Entwickelung der Geschichte der christlichen Sittenlehre recht zu verstehen, müssen wir ferner die Berührungen, in welche das Christenthum, indem es als etwas Neues in die Welt eintritt, mit den schon vorhandenen Geisteselementen kommt, recht in's Auge

fassen. Das eigenthümlich Christliche im Leben wie im Glauben stellt sich dar im Gegensatz gegen die von ihm vorgefundenen religiösen Geisteselemente. Nun ist aber auch möglich, daß sie in freundschaftliche Berührung mit dem Christenthum kommen, wie dieses als die allein dem ursprünglichen Grundwesen der menschlichen Natur entsprechende Religion, in welcher allein dieselbe ihre volle Befriedigung findet, sich bewährt. Es wirken somit andere religiöse Elemente auf die Gestaltung des Christenthums im Leben und auf die Gestaltung der christlichen Sittenlehre ein. Es fragt sich, ob etwas Fremdartiges in die Geschichte derselben eingedrungen ist. Es wird daher von großer Wichtigkeit sein, die vorhandenen Religionen in ihrer Eigenthümlichkeit und in ihrem Verhältniß zum Christenthum recht zu verstehen.

Dieser beim Eintritt des Christenthums vorhandene Standpunkt zeigt sich aber nicht allein in der das Leben bestimmenden Religion, sondern auch in der Wissenschaft, und besonders darin, worin sich der wissenschaftliche Geist auf die allgemeinste Weise und mit klarstem Bewußtsein ausspricht, in der Philosophie. Daher wird es hier besonders wichtig sein, den Einfluß der philosophischen Systeme auf das Christenthum recht zu beurtheilen. Etwas anders verhält es sich mit den philosophischen Systemen, die innerhalb des Gebietes des Christenthums geworden sind. Wie verhält es sich hier mit dem Einfluß der Philosophie auf die Entwicklung der christlichen Sittenlehre? Jedenfalls müssen wir auch auf christlichem Boden die philosophische und die christliche Sittenlehre von einander unterscheiden. Auch wo sie in den Resultaten zusammentreffen, wird doch ihre Methode eine verschiedene sein. Die philosophische Sittenlehre wird ihre Vorschriften aus dem Wesen der Vernunft ableiten, ohne auf etwas positiv Gegebenes zu achten. Die christliche Sittenlehre hat die Gesetze des menschlichen Handelns zu entwickeln, wie sie aus dem Wesen des christlichen Glaubens sich ergeben. Der christliche Glaube steht ihr fest; daraus ist das Prinzip des christlichen Handelns abzuleiten; sie hält sich an den Inhalt der geschichtlichen Offenbarung in der heiligen Schrift und entwickelt die darin gegebenen sittlichen Prinzipien.

Aber nun giebt es doch keine blos abstrakte Vernunft; die Vernunft ist überhaupt durch das Ganze der geschichtlichen Entwicklung bedingt, auf welche das Christenthum so eingewirkt hat, daß Keiner

sich davon ganz losreißen kann. Auch der, welcher nicht mit Absicht und Bewußtsein das Christenthum als die bestimmende Macht für die Entwicklung der Geschichte und des menschlichen Handelns anerkennt, wird doch unwillkürlich davon bestimmt werden vermöge des Anstoßes, den das Christenthum der Entwicklung der Vernunft gegeben hat. Mancherlei Ideen, die mit dem Wesen des Christenthums zusammenhangen, sind nun doch einmal in das Bewußtsein übergegangen. So würden sich hier manche verschiedene Resultate für den philosophischen Forscher ergeben, wenn er von dem Standpunkt ausgeht, den er unwillkürlich durch den Einfluß des Christenthums auf das geschichtliche Leben einnimmt, und dasselbe mit dem antiken Standpunkt vergleicht. Diese große Verschiedenheit wird sich auch solchen aufdrängen, die das Christenthum als göttliche Auctorität nicht anerkennen. Es erhellt also, wie wichtig für die Geschichte der christlichen Sittenlehre die Geschichte der philosophischen Sittenlehre innerhalb der christlichen Zeit sei. Wir werden erkennen, welchen großen weltumbildenden Einfluß das religiöse Prinzip des Christenthums ausgeübt hat. Und wenn die Entwicklung der Menschheit unwillkürlich diesen Einfluß in sich aufnehmen muß, so zeugt das eben von der welthistorischen Macht und Bedeutung des Christenthums.

Aber auch die philosophische Sittenlehre wirkt auf die christliche zurück. Auch hier ist ein bewußter und unbewußter Einfluß zu unterscheiden. Es ist möglich, daß mit Absicht und Bewußtsein die Prinzipien eines bestimmten philosophischen Systems auf die Behandlung der Sittenlehre angewendet werden. Es kann aber auch sein, daß Einer, der aus dem Christenthum die Gesetze für das sittliche Handeln ableiten will, doch unwillkürlich durch den objektiven Einfluß eines bestimmten philosophischen Systems bestimmt wird.

Sodann kann die christliche Sittenlehre mit der Philosophie gemein haben gewisse formale Begriffe für die Behandlung des ethischen Stoffs. Da entsteht auch wieder die Frage, wie sich die philosophische Sittenlehre zum Christenthum verhalte, sofern sie mit dem Wesen der christlichen Sittenlehre übereinstimmt oder im Widerspruch steht, sofern der Einfluß der Philosophie ein materieller oder bloß ein formeller ist. In allen diesen Beziehungen ist zu untersuchen, inwiefern die philosophische Sittenlehre fördernd oder trübend auf die christliche eingewirkt hat.

Demnach ist es die Aufgabe der Geschichte der christlichen Sittenlehre darzustellen, wie aus dem Wesen des Christenthums heraus das Bewußtsein von den darin begründeten Gesetzen für das menschliche Handeln unter dem hemmenden oder fördernden Einfluß anderer Elemente sich entwickelt habe. Wir werden dabei in dem geschichtlichen Entwicklungsprozeß überall wahrnehmen können, daß, wenn etwas Fremdartiges in die Entwicklung des Christenthums sich einmischte, dies doch nur auf eine Zeitlang einwirken konnte, und dann immer wieder eine Reaktion der christlichen Elemente, wie in der Glaubens- so in der Sittenlehre, dagegen erfolgte.

4. Zweck und Bedeutung dieser Wissenschaft für Theologie und Kirche.

Es entsteht nun die Frage: Was veranlaßt uns, solch ein besonderes Gebiet, wie es in der Geschichte der christlichen Sittenlehre sich darstellt, zum Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung auszuwählen? Welche Bedeutung hat dies für die Bildung des Kirchenlehrers?

Die Geschichte der christlichen Ethik hat mit der Geschichte der christlichen Dogmatik dies gemein, daß das Material von beiden zum Theil in der allgemeinen Darstellung der Kirchengeschichte vorkommen muß. Aber schon seit längerer Zeit hat man es für nöthig gehalten, den Entwicklungsprozeß der christlichen Lehre in einer besonderen historischen Disciplin, in der Dogmengeschichte zu behandeln und was früher mit der Dogmatik verbunden war, davon zu sondern. Es hat sich gezeigt, von wie großem Erfolg das war für das Verständniß dieses Entwicklungsprozesses, und wie heilsam dieses wieder zurückwirkte auf die Entwicklung der christlichen Glaubenslehre. Dagegen hat man sich weniger mit einer selbständigen Behandlung der Geschichte der christlichen Sittenlehre beschäftigt. Es ist nach den ersten Versuchen von Stäudlin und de Wette in dieser Beziehung noch viel dafür zu thun. Wie überall die wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre zurückstand gegen die Glaubenslehre, so ist das auch hinsichtlich ihrer Geschichte der Fall gewesen. Das wissenschaftliche Interesse war dafür nicht angeregt. Zwar gab es eine Zeit, in welcher das Interesse für wissenschaftliche Behandlung der eigenthümlich christlichen Dogmen sehr litt oder ganz ab-

handen kam, und nur noch das Interesse für das Ethische im Christenthum übrig blieb. Da aber die Sittenlehre und die Glaubenslehre im Christenthum eng zusammenhangen, so war die Folge, daß das eigenthümliche Wesen der christlichen Sittenlehre nicht erkannt, sondern verkannt, und die wissenschaftliche Behandlung derselben von ganz andern Dingen als von dem christlichen Glauben, entweder von den circulirenden Ideen des Zeitgeistes, von einer gewissen Popularphilosophie, oder von einzelnen philosophischen Systemen abhängig gemacht wurde. Von solchem Standpunkt aus konnte man weder ein Interesse daran haben, noch die Fähigkeit dazu besitzen, die christliche Sittenlehre genetisch zu erforschen, da man für das eigenthümlich Christliche unempfänglich war. Wenn nun aber ohne Zweifel die Sittenlehre im Christenthum gleiche Wichtigkeit hat mit der Glaubenslehre und beide unzertrennlich verbunden sind, so erhellt auch, daß billig der historische Entwicklungsprozeß der christlichen Sittenlehre die Aufmerksamkeit des Theologen nicht minder in Anspruch nimmt, als die christliche Dogmengeschichte.

Ueberall ist es die Aufgabe der jetzigen Zeit, das Wahre, was auch dem Krankhaften zu Grunde liegt, zu erkennen, und ein rationales Verständniß der Erscheinungen im Leben zu gewinnen, d. h. sie nicht blos empirisch als ein Aggregat aufzufassen, sondern sie nach ihrem Wesen und Prinzip und nach ihrem inneren Zusammenhang wahrhaft verstehen zu lernen. So entsteht für den Theologen in Bezug auf die christliche Sittenlehre die Aufgabe, ein rationales Verständniß ihrer Entwicklung zu gewinnen, sie als den Entwicklungsprozeß des christlichen Prinzips selbst aufzufassen und die Prinzipien, welche darauf eingewirkt haben, kennen zu lernen. Dieses Verständniß ist nur möglich, wenn man diesem Gebiet eine besondere Aufmerksamkeit schenkt und nicht blos gelegentlich bei der Behandlung der christlichen Sittenlehre darauf Rücksicht nimmt.

Dazu kommt, daß überhaupt die Sittenlehre in ganz besonderer Beziehung zur Geschichte steht. In Bezug auf die philosophische Moral hat Schleiermacher das schöne Wort gesprochen: Die Sittenlehre sei das Formelbuch für die Geschichte, die Geschichte das Bilderbuch der Sittenlehre[1]). Die Sittenlehre führt zum Bewußtsein der

---

[1]) Grundriß der philosophischen Ethik, ed. Twesten 1841. S. 33. § 108. A.: „Sittenlehre und Geschichtskunde bleiben immer für sich selbst gesondert; für

Gesetze, welche den Lauf der Geschichte beherrschen; sie ist das wissenschaftlich bestimmte Bewußtsein der Geschichte; und die Geschichte wiederum gewährt die lebendige Anschauung von den sittlichen Ideen, welche die Sittenlehre entwickelt.

Eben dasselbe, was Schleiermacher mit Recht von dem Verhältniß zwischen philosophischer Sittenlehre und Geschichtskunde im Allgemeinen sagt, gilt in besonderer Hinsicht auch vom Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur Kirchengeschichte. Die wissenschaftliche Behandlung der christlichen Sittenlehre ergiebt die Gesetze für die Betrachtung des Entwicklungsprozesses des christlichen Lebens, läßt uns beurtheilen, was geleistet ist und bringt uns zum Bewußtsein der noch zu erfüllenden Aufgaben. Die Kirchengeschichte giebt die lebendige Anschauung für die Gesetze der christlichen Sittenlehre; sie zeigt uns das christliche Leben in seinem Werden, in seiner gesunden Entwicklung wie in seinen abnormen Richtungen. So wird die Behandlung der christlichen Sittenlehre dorther die lebendig veranschaulichenden Exempel entnehmen. Wenn der Kirchenlehrer auf das christliche Leben seiner Zeit einwirken soll, dies aber nur geschehen kann vermittelst des historischen Verständnisses dieser Zeit, indem wir erkennen, welchen Standpunkt in der Entwicklung des christlichen Lebens wir einnehmen, was von Gesundem und Krankem früherer Zeit wir geerbt haben, so erhellt, wie wichtig es ist, die Gegenwart in ihrer Verkettung mit der Vergangenheit von der ersten Entwicklung des christlichen Prinzips an zu betrachten.

Die christliche Sittenlehre ist ja die andere Seite der Glaubenslehre, sie ist die angewandte Glaubenslehre. Wie man nun von der Glaubenslehre ausgeht, um die Sittenlehre daraus abzuleiten, so könnte man auch eine umgekehrte Methode versuchen, worauf Schleiermacher aufmerksam gemacht hat[1]). Man könnte den Entwicklungsprozeß des christlichen Lebens voranstellen; dieser würde dann auf das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens zurückführen und uns denselben in seiner lebendigen Abspiegelung zeigen. So werden wir denn auch in der Geschichte der christlichen Sittenlehre das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens im Ganzen und

---

einander sind sie, die Geschichtskunde das Bilderbuch der Sittenlehre und die Sittenlehre das Formelbuch der Geschichtskunde."

[1]) Kurze Darstellung des theologischen Studiums. Dritter Abschn. § 224.

im Einzelnen in seiner sittlichen Rückwirkung erkennen und Manches im Betreff der ganzen Heilswahrheit wie einzelner Lehren in hellerem Lichte sehen, als es bei der Beschäftigung mit den Dogmen allein geschehen konnte. Jedes bedeutendere Dogma wird sich auch in der christlichen Sittenlehre ausprägen; und diese Ausprägung wird uns ein solches Dogma in einer Bedeutung und Wichtigkeit erkennen lassen, die wir sonst leicht verkennen konnten. Diese Art der Betrachtung ist besonders wichtig in Zeiten der Krisis, in denen man von manchen Seiten geneigt ist, das eigenthümliche Wesen des christlichen Glaubens und die Bedeutung seiner Dogmen für das Leben zu verkennen und wohl meint, die geschichtliche Entwicklung von ihrem Zusammenhang mit dem Christenthum losreißen zu können, um überhaupt über das Christenthum weit hinaus zu sein. Zur Abweisung einer solchen Ansicht wird besonders der Entwicklungsprozeß der christlichen Sittenlehre dienen. Es erhellt hieraus die Wichtigkeit der Geschichte derselben für die Apologetik.

Es giebt auf den außerchristlichen Standpunkten, wie sie ja auch im Bereich des Christenthums vorkommen, obgleich losgelöst von demselben, gewisse nothwendige Gegensätze gegen das Eigenthümliche des christlichen Lebens, von denen aus solche Vorwürfe immer wiederholt werden, wie sie in den ersten Zeiten des Christenthums erhoben wurden. Aber die Betrachtung des christlichen Lebens in seiner reinen Entwickelung und in seiner Erhabenheit hat doch etwas besonders Ansprechendes für das Gottverwandte in der menschlichen Natur und steht in tiefem Einklang mit den innersten Anforderungen des Gottesbewußtseins. Wer von Vorurtheilen gegen die christlichen Dogmen erfüllt ist, wird vielleicht nicht den Eindrücken des christlichen Lebens widerstehen und von hier aus auf das Grundprincip dieser Gestaltung des Lebens zurückgeführt werden können. Auf diese stille Macht, die das christliche Leben ausübt, bezieht sich jenes Wort Christi an seine Jünger: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen und euern Vater im Himmel preisen[1]).“ Sie sollen durch das Leben von ihm zeugen.

Wie nun das christliche Leben bestimmt ist, diese Wirkung auf den Betrachtenden auszuüben, so ist auch die wissenschaftliche Be-

---

[1]) Matth. 5, 16.

trachtung der geschichtlichen Entwickelung für den, der es in seinem Werth erkennt, wichtig, um in die Erkenntniß der Bedeutung desselben als einer weltumbildenden Macht einzudringen. Gewiß ist es ja, daß für die Verbreitung des Christenthums unter den heidnischen und unter den sich christlich nennenden Völkern mehr gewirkt worden wäre, wenn wirklich das christliche Leben ein so reiner Ausdruck des christlichen Glaubens gewesen wäre, wie es hätte sein sollen. Dieses Zeugniß des Lebens für den Glauben wurde aber oft zurückgedrängt durch die einseitigen krankhaften Richtungen, die sich an die Entwickelung des Christenthums anschlossen. Lag auch in solchen Erscheinungen das Christliche zum Grunde, so führte doch das Einseitige und Krankhafte, das sich daran anschloß, zu desto größerer Verkennung desselben. Immerfort werden von den Gegnern des Christenthums jene krankhaften Erscheinungen aus der Geschichte zum Beweise gegen seine welthistorische Bedeutung angeführt. Indem man diese Erscheinungen auf das Christenthum selbst zurückführt, will man sogar nachweisen, daß die freie Entwickelung der Menschheit durch dasselbe gehemmt und getrübt worden sei. Allein das wissenschaftliche Verständniß der Geschichte wird uns zeigen, daß diese Erscheinungen nicht zum Wesen des Christenthums gehören, sondern eben Krankheit sind. Wir werden ihre Ursachen nachweisen und dann erkennen, daß das Christenthum selbst das beste Heilmittel dagegen gewährt.

Ferner wird die wissenschaftliche Untersuchung dieser Geschichte uns lehren, wie tief die ganze Entwickelung der Menschheit mit dem Wesen des Christenthums zusammenhängt, und wie manche Bestrebungen, die gegen das Christenthum auftraten, doch nicht möglich geworden sein würden ohne den Zusammenhang mit der weltumbildenden Macht des Christenthums. Wenn Manche meinen, die Früchte geistiger Bildung genießen zu können ohne den Stamm, auf dem sie wachsen, so werden wir erkennen, wie auch diese Früchte nothwendig mit der Wurzel des Christenthums zusammenhangen und davon abgelöst doch bald verdorren müssen, wenn sie auch noch eine Zeit lang fortdauern. Wir werden erkennen, daß manche Bedürfnisse, die in der geistigen Entwickelung sich regen und mißverstanden dem Schein ihrer Befriedigung nachjagen lassen, ihre wahre Befriedigung nur in dem Einfluß des Christenthums auf das Leben werden finden können,

und daß manche sittlichen Aufgaben, die man sich stellt und deren Lösung man auf willkürliche Weise glaubt erkünsteln zu können, doch in der That ihre Lösung nur in dem finden können, was das Christenthum in allen Jahrhunderten gewirkt hat und in fernerer Entwickelung wirken wird. So sehen wir hierin das Interesse unserer Zeit an dieser wissenschaftlichen Betrachtung.

Erste Periode.

Die Entwickelung der christlichen Ethik von dem Eintritt des Christenthums in die Welt bis zur durchgreifenden Veränderung der Stellung desselben und der Kirche zur Welt unter Constantin d. Gr., am Anfang des 4. Jahrhunderts.

Erste Abtheilung.

Die Entwickelung im Allgemeinen.

Erster Abschnitt.

Das ethische Princip des Christenthums und die vorchristliche Ethik

Es wird zunächst unsere Aufgabe sein, zu erkennen, wie das neue christliche Princip in die Welt eintritt, die bis dahin von ganz anderen ihm entgegengesetzten Elementen beherrscht war, und wie es sich im Kampf mit den ihm feindlichen religiösen und sittlichen Standpunkten Bahn brach und sich zur Herrschaft hindurcharbeitete. Hier erblicken wir den ersten Entwicklungsproceß der christlichen Sittenlehre. Die Wichtigkeit und Bedeutung, welche diese erste Periode der Entwicklung des Christenthums für die Dogmengeschichte hat, hat sie auch für die Geschichte der christlichen Sittenlehre. Um dieselbe aber recht verstehen zu können, bedarf es zuerst der Frage: Was ist denn das Princip der christlichen Sittenlehre? Die richtige Bestimmung desselben bedingt das Verständniß von dem Entwicklungsproceß, der aus demselben hervorging.

A. Das Princip der christlichen Ethik.

Wie die philosophische Sittenlehre nothwendig mit der Metaphysik zusammenhängt, wie die Lehre von den Gesetzen des menschlichen Handelns mit der Lehre von Gott und der Welt und beider

Verhältniß zu einander unzertrennlich verbunden ist, so werden wir auch bei der Bestimmung des Princips der christlichen Sittenlehre auf den christlichen Schöpfungsbegriff zurückgehen müssen. Wie wichtig der Schöpfungsbegriff in dieser Beziehung sei, erhellt deutlich daraus, daß mit den Modificationen desselben auch die Auffassung der christlichen Sittenlehre sich ändert. Die heilige Schrift geht davon aus, daß Gott die Welt zu seiner Verherrlichung geschaffen, und Alles Geschaffene den Zweck habe, Gott in seiner Herrlichkeit zu offenbaren. Daraus ergiebt sich der Standpunkt, den die vernünftigen Wesen überhaupt in der Welt und besonders die Menschen in dieser Welt einnehmen. Sie sind nämlich dazu da, damit durch Zusammenwirken der vernünftigen Wesen und der übrigen Geschöpfe das Ziel, zu dem Alles geschaffen worden, erreicht werde, indem hier erst die Möglichkeit entsteht, mit Bewußtsein und Freiheit Gott zu verherrlichen in Erkenntniß und Leben. Dies ist die Bestimmung des Menschen in der gegenwärtigen Welt, Gott in seiner Herrlichkeit darzustellen vermöge der ihm verliehenen Kräfte und in den Verhältnissen, in die ihn Gott gesetzt hat. Dazu sollten die Menschen zusammenwirken als Glieder eines Ganzen; und aus der Erfüllung dieser Gesammtaufgabe würde dann das Reich Gottes hervorgehen als eine Gemeinschaft, die mit Freiheit und Bewußtsein dazu dient, Gott zu verherrlichen auf diesem Weltkörper als dem Schauplatz des Reiches Gottes.

Aber diese Aufgabe blieb unerfüllt durch das Dazwischenkommen der Sünde und kann nun nicht erfüllt werden ohne die Vermittlung der Erlösung. Die Erreichung jenes Ziels und jener Bestimmung der Menschheit ist nur möglich durch die Erlösung. Darnach ist das Princip des menschlichen Handelns zu modificiren: es besteht hienach in der bewußten, freien Verherrlichung Gottes, wie sie vermittelt ist durch Christum als Erlöser. Und so entsteht die Aufgabe: Gott durch Christum zu verherrlichen. In Christo erscheint diese Aufgabe als gelöst, er ist nämlich die vollkommene Darstellung des Bildes Gottes in der Menschheit, in welcher die Bestimmung des Menschen vollkommen realisirt erscheint. Die Aufgabe des christlichen Lebens modificirt sich also dahin, daß wir dem Urbilde in Christo nachstreben und ihn in unserem Leben darstellen, daß Christus das umbildende Princip der ganzen Menschheit und in allen menschlichen Verhältnissen Alles in Allem werde.

Nun schließt sich aber diese Umgestaltung der Menschheit durch Christus an die ursprünglichen Anlagen derselben an. Die menschliche Natur war ja darauf angelegt, Gott zu verherrlichen. Diese Anlage hat die Sünde getrübt und gestört. Aber durch Christus wird sie wieder hergestellt und erfüllt. Das Christenthum geht darauf aus, daß Alles, was der Anlage nach in der ursprünglichen Idee der Menschheit gegeben und durch die Sünde getrübt und gehemmt war, verwirklicht werde. Das bedeutet jenes Wort Christi: er sei nicht gekommen, aufzulösen, sondern zu erfüllen, welches nicht blos in der Beziehung auf das alttestamentliche Gesetz zu fassen ist. Es ist hiernach überhaupt der Zweck seines Kommens nicht blos, aufzulösen, sondern zu erfüllen. Freilich hat Christus Vieles aufgelöst, und das Christenthum zielt immerfort darauf hin, Vieles aufzulösen. Aber hier bezeugt Christus, daß der Endzweck seines Kommens nicht Auflösung, sondern Erfüllung ist, und daß nur das aufgelöst werden soll, was der Erfüllung entgegenstand. Dasjenige aber im Aufgelösten selbst, was etwas Positives war, gelangt hier zu seiner Erfüllung. Aufgelöst wird nur das Hemmende, Negative, die Fessel, womit das ursprünglich von Gott Gesetzte gebunden war, so daß die Auflösung selbst nur ein Moment der Erfüllung wurde. Demnach besteht das christliche Princip darin, daß alles rein Menschliche zur Realisirung seiner Idee in der Darstellung Christi, des göttlichen Ebenbildes, geführt werde, damit es in dieser Form des Daseins zur Verherrlichung Gottes gereiche, dagegen Alles aufgelöst werde, was aus der Sünde stammt. Man kann daher mit Recht sagen, das Werk des Christenthums bestehe nur darin, zu erfüllen. Ueberall sollte es nur bestätigen, was zu bestätigen war; auflösen sollte es nur das an und für sich Nichtige und Sündliche, was der Verwirklichung des Ebenbildes Gottes im Menschen entgegensteht. So wie nun zwar die Erfüllung das Ziel ist, aber in dieser Erfüllung auch ein Moment der Auflösung liegt, so werden sich in dem christlichen Princip die beiden Seiten ergeben: die Aneignung alles Menschlichen als Offenbarungsform für Gott und alles Göttliche, und damit dies zu Stande komme: die Bekämpfung und Negation alles dessen, wodurch dies gehindert wird, also eine positive und eine negative Seite in der Entwicklung des Christenthums, doch Beides nothwendig zusammenhängend, das Negative nothwendig in und mit der Erfüllung gesetzt. Daraus ergeben sich die beiden unzertrennlich

verbundenen Seiten in der Wirksamkeit des christlichen Princips, deren Zertrennung und einseitige Auffassung, wie wir nachher sehen werden, die entgegengesetzten Verirrungen im christlichen Leben gleich vom Anfang des Christenthums an zur Folge gehabt hat.

B. Das Verhältniß des Christenthums zu den vorchristlichen Standpunkten.

Das Christenthum trat als eine neue weltumbildende Macht auf im Gegensatz gegen oder im Anschluß an vorhandene Elemente des religiös sittlichen Lebens. Aus den beiden Seiten seines Princips folgt, daß gleich in seiner ersten geschichtlichen Erscheinung dieses Beides zusammenkommen mußte, Erfüllung und Auflösung, Anschließung und Gegensatz, nur daß relativ das Eine oder das Andere vorherrschte, je nachdem es in näherem Verhältniß stand zu dem, was zu erfüllen oder zu dem, was aufzulösen war. Zunächst werden wir dies auf die beiden Hauptrichtungen des religiösen Geistes der ganzen damaligen gebildeten Welt, das Judenthum und Heidenthum, zu beziehen haben.

I. Das Verhältniß des Christenthums zum Judenthum und Heidenthum hinsichtlich der beiderseitigen allgemeinen Grundrichtungen des religiös-sittlichen Lebens.

Was das Verhältniß des Christenthums zu diesen beiden Standpunkten betrifft, so erhellt, daß es allerdings in einem näheren inneren Verhältniß zum Judenthum stand, dagegen der Gegensatz zuerst vorherrschen mußte im Verhältniß zum Heidenthum, wenngleich auch wieder mit der Anschließung an das Vorbereitende im Judenthum ein bestimmter Gegensatz, und mit dem Gegensatz gegen das Heidenthum eine Anschließung an die ihm zu Grunde liegenden Elemente verbunden sein mußte. Das Judenthum war ja die organisch geschichtliche Grundlage des Christenthums, zwischen beiden bestand ein tiefer Zusammenhang in der vom Geist Gottes bestimmten geschichtlichen Entwicklung. Was das Christenthum mit dem Judenthum gemein hatte und was den gemeinsamen Gegensatz beider gegen das Heidenthum ausmachte, war der Theismus, das theistisch entwickelte Gottesbewußtsein. Das Christenthum bildete hier einen Gegensatz gegen den heidnischen Standpunkt der Naturreligion; und im Judenthum trat das Gottesbewußtsein in seiner Reinheit hervor als all-

gebietende Macht, welche Alles in absolute Abhängigkeit von Gott versetzt, so daß der Mensch sich in der Unterordnung unter Gott seiner Erhabenheit über die ganze Welt und Natur bewußt wird. Im Heidenthum dagegen ist die Entwicklung des religiösen Bewußtseins in den Banden der Natur befangen; das religiöse Gefühl wird zurückgehalten durch die Macht der Natur, mit welcher sich auch der Geist des Menschen identificirt, so daß eine Vermischung des Göttlichen und Menschlichen eintritt. Im Judenthum herrscht vor das Bewußtsein von Gott als dem Heiligen in seiner Geschiedenheit von der Welt und in seiner Erhabenheit über die Welt und darin auch begründet das Bewußtsein von der Heiligkeit eines göttlichen Gesetzes, eines Sittengesetzes, welches über das ganze Leben gebieten sollte. Im Zusammenhang mit dieser vorherrschenden Idee der Heiligkeit Gottes wird die Sünde als Gegensatz und Widerspruch mit dem heiligen Willen Gottes, und das Böse nicht bloß in seinen einzelnen Erscheinungen, sondern als das von dem heiligen Gott Trennende aufgefaßt. Damit ist im alten Testament die Grundlage zur Gestaltung der Gesinnung gegeben, die im Christenthum verwirklicht wird. Es stellt die Anforderung eines vollkommen reinen Herzens, eines Heiligseins wie Gott. Daher das starke Bewußtsein von der Sünde, von der Buße, — alle jene im alten Testament zerstreuten Keime, die auf das Christenthum hinweisen. Im Heidenthum dagegen herrscht zwar das Bewußtsein von einer Güte der Götter, indem das Gefühl davon durch den Genuß der Gaben der Natur hervorgerufen wird, aber nicht das Bewußtsein von einer göttlichen Heiligkeit, welche ein dem heidnischen Alterthum unbekannter Begriff ist. Daher konnte denn auch wohl das Böse erkannt werden in seiner Häßlichkeit, wie das Gute in seiner Liebenswürdigkeit, aber nicht das Böse in seinem Gegensatz gegen die göttliche Heiligkeit als eine von Gott innerlich trennende Macht; es fehlt an dem Bewußtsein einer dadurch zwischen Gott und Menschen gesetzten Kluft. Allerdings strahlt aus dem religiösen Bewußtsein der Heidenwelt auch das Gefühl von einem Zorn der Götter, von verdienter Strafe, das Bedürfniß der Sühne hervor; aber vermöge des Standpunktes der Naturreligion wird dieses Alles ganz sinnlich aufgefaßt. Alle diese Gefühle können nicht frei werden von den Schranken der Sinnlichkeit, daher hier der roheste Anthropopathismus herrscht. Desto leichter konnte dann von der heidnischen

Philosophie in ihrer Richtung auf geistigere Auffassung der Dinge das in diesen Gefühlen zu Grunde liegende Wahre verkannt werden. Man nahm nur die Idee von der Güte Gottes heraus; das Böse wurde nur betrachtet als hervorgegangen aus menschlicher Schwäche, nicht aber in seinem Gegensatz gegen die göttliche Heiligkeit. Daher konnte auch der Begriff des Zornes Gottes nur als ein roher Anthropopathismus mißverstanden, und die wahre Bedeutung dieser Idee des alten Testaments völlig verkannt werden. Man erblickte in dem Gott des alten Testaments ein rohes, mit allen Leidenschaften behaftetes Wesen, wozu freilich oft die roh sinnliche Auffassung der Juden Veranlassung gab. In diesem Sinne urtheilt z. B. Plutarch über die Vorstellungen der Juden von Gott. Die Idee, sagt er,[1]) daß die Götter gütig seien, sei nicht allgemein verbreitet und komme auch nicht bei den Juden vor. Im Alterthum war viel mehr vorherrschend die Idee des Schönen als die des Heiligen; von dem ästhetischen Standpunkt in der Religion faßte man vielmehr abstract die Entwickelung des rein Menschlichen in seiner Harmonie, als die in das Menschliche mitaufgenommene trübende Macht der Sünde in's Auge.

Mit der Idee des heiligen Gottes hatte nun das Judenthum vor dem Heidenthum voraus die Idee einer Gemeinschaft, welche durch die Beziehung auf ihn sich bildet, die Idee des Reiches Gottes, womit alles Das bezeichnet ist, was wir als die sittliche Aufgabe der Menschheit dargestellt haben. Die historische Entwicklung des Reiches Gottes vom jüdischen Standpunkt zum christlichen bildet den inneren Zusammenhang beider.

Aber wenngleich das Judenthum auf solche Weise der Keim und die Vorbereitung des Christenthums war, so findet sich doch auch etwas Gemeinsames zwischen dem jüdischen und dem heidnischen Standpunkt, was einen gemeinsamen Gegensatz gegen das Christenthum bildet; und im Gegensatz gegen Beide macht das Christenthum einen ganz neuen Standpunkt des religiös sittlichen Lebens geltend, welcher erst von Christus ausgegangen und durch die Erlösung vermittelt war. Zwar erhebt sich das Judenthum über das Heidenthum durch den Standpunkt des Theismus im Gegensatz gegen die Naturreligion. Dennoch konnte aber auch durch das Judenthum das

[1]) De repugn. stoic. c. 38.

menschliche Bewußtsein noch nicht zu jener Freiheit von den Banden der Natur gelangen, zu der es bestimmt war. Es entwickelte sich jenes höhere Princip, welches vom Judenthum zum Christenthum überführen sollte, doch noch immer in einer gewissen, durch die Natur gegebenen Beschränkung; es haftete an dem Natürlichen und konnte davon erst durch die Erlösung vollkommen frei werden. Wir halten uns hier an das große, selten in seiner Tiefe verstandene Wort des Apostels Paulus von dem *δουλεύειν τοῖς στοιχείοις τοῦ κοσμοῦ*, mit welchem er das Gemeinsame des heidnischen und des jüdischen Standpunktes bezeichnet, d. h. nicht, wie es oft mißverstanden wird, das Dienstbarsein den Anfangsgründen der Religion, sondern das Dienstbarsein den Elementen der Welt, die Abhängigkeit des religiösen Bewußtseins von dem Natürlichen, ein Standpunkt, dem entgegensteht der Standpunkt der freien, von dem Natürlichen unabhängigen Gottesverehrung im Geist und in der Wahrheit, wie sie im Christenthum gegeben ist.

Mit jener Befangenheit in den Schranken der Natur hing es zusammen, daß es dem ganzen vorchristlichen Alterthum an der Idee der Menschheit als eines Ganzen fehlte, daß die Naturgrenzen das Trennende blieben für das Bewußtsein, daß nicht die Menschheit im Ganzen, sondern nur die einzelnen Völker für sich in's Auge gefaßt wurden, daß die Idee der ganzen Menschheit in die Idee eines Volkes und in die Entwicklung eines in diesen Naturgrenzen abgeschlossenen Ganzen, des Staats, absorbirt wurde, und der Staat als die einzige Form für die Realisirung des höchsten Gutes galt, der Alles unterworfen war. Das war von den bedeutendsten Folgen für die sittliche Gestaltung des Lebens. Alle Güter der Menschheit, Wissenschaft, Kunst, Sittlichkeit, Religion standen in Abhängigkeit von diesem Organismus, dem Alles unterworfen war. Es gab eine Staatsreligion, deren Beobachtung Pflicht für einen Jeden war; eine fremde Religion mußte durch Staatsgesetze privilegirt sein. Daher gab es auch bei aller Ausbildung der bürgerlichen Freiheit kein Bewußtsein von allgemeinen Menschenrechten, von Religions- und Gewissensfreiheit, von individueller Freiheit. Die Idee des Staats übte eine despotische, alles Andere unterdrückende Gewalt aus; bei aller politischen Freiheit fehlte die Emancipation zu individueller Freiheit. Wie das Bewußtsein von einer gleichen Menschenwürde und gleichen Menschenrechten Aller fehlte, so konnte es geschehen, daß viele Men-

schen als Sachen behandelt wurden und es Tausende von Sklaven in den bürgerlich freiesten Staaten geben konnte.

Das Judenthum hatte in dieser Beziehung zwar Dies voraus, daß es von der Idee des Einen Gottes aus die Idee einer Gemeinschaft entwickelte, welche, im Gottesbewußtsein begründet, alle anderen Differenzen aufheben sollte, die Idee des Reiches Gottes, die in ihrer vollen Entwicklung dazu führte, jene Banden der Natur zu zerreißen und das Bewußtsein frei zu machen von den beengenden Schranken des Staats. Aber gegenüber den heidnischen Völkern konnte doch auch diese Idee aus jenen Schranken, die das jüdische Volk mit den übrigen Völkern theilte, nicht ganz heraustreten. Im Gegensatz zu den übrigen Völkern mußte sich Gott als Gott dieses Volkes darstellen, das Reich Gottes zuerst in der Gestalt einer bestimmten Volksgemeinde verwirklicht werden und somit auch die Gestalt eines Staats annehmen, nur daß hier die Staatsidee dem gebietenden Gottesbewußtsein untergeordnet war. Neben dem Uebergange vom Judenthum zum Christenthum, der hierin angedeutet ist, zeigt sich in dieser Beziehung deutlich das Gemeinsame des jüdischen und des heidnischen Standpunktes, des Partikularismus der Volksgemeinschaft, und dies eben bildet den Gegensatz zwischen dem jüdischen und dem christlichen Standpunkt. Die Theokratie ist noch nicht das Reich Gottes, das von Innen heraus sich entwickelnd auf gleiche Weise alle Menschen umfaßt, sondern sie wird, wie es damals nach der historischen Entwicklung nicht anders möglich war, als das exclusive Königthum in Israel aufgefaßt; der Gott der Menschheit erscheint nur als der Gott dieses bestimmten Volks. Zwar unterscheidet sich das Judenthum vom Heidenthum durch seinen ethischen Standpunkt, indem es nicht das Politische dem Religiösen über- sondern unterordnet, wie es die Idee der Theokratie mit sich bringt. Aber bei dieser Unterordnung konnte dennoch das religiös-sittliche Leben, weil es noch in der Form des Staats befangen war, nicht von Innen heraus sich entwickeln; das Gottesbewußtsein wurde zu einer das menschliche Leben von Außen her beherrschenden Macht, bei der es an der freien Entwicklung zur Verwirklichung des höchsten Gutes fehlte; das religiöse Princip ordnete von Außen her sich Alles unter, ohne daß das Reich Gottes in der Gesinnung eine Wahrheit werden konnte. Es mußte erst die Aufhebung des Zwiespalts zwischen Gott und dem Menschen vorangegangen sein, ehe

eine Verwirklichung des Reiches Gottes von Innen heraus zu Stande kam. Und dies war erst durch das Christenthum möglich, indem es durch Aufhebung jenes Zwiespalts und Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott ein neues göttliches Leben in das Innere der Menschheit einpflanzte und als frei waltendes Princip setzte. Daraus ergeben sich mancherlei wichtige Differenzen zwischen dem jüdischen und christlichen Standpunkte, woraus sich auch ein eigenthümliches Verhältniß zum heidnischen Standpunkt entwickelt. Das Sittengesetz als göttliches Gesetz, wie es sich dem Bewußtsein der Menschheit in seiner Würde darstellen mußte, bildet den Kern des alten Testaments und hat denselben Grundinhalt mit dem Christenthum gemein. Aber auf jenem Standpunkt der Entwicklung der Theokratie konnte es noch nicht zu seiner freien Entwicklung und vollen Verwirklichung gelangen, indem es die Form des Partikularismus und des Positivismus annehmen und das Ethische mit dem Politischen und Juridischen verschmolzen sein mußte. Wir erblicken hier denselben göttlichen Inhalt, aber befangen in diesen Schranken des Positivismus, die erst aufgehoben werden mußten, ehe der göttliche Inhalt zu seiner adäquaten Form und freien Entwicklung gelangen konnte. Dies war nur möglich vermöge des durch die Erlösung vermittelten göttlichen Lebens, durch welches das äußerliche Gesetz zu einem inneren gemacht und zur Verwirklichung von Innen heraus gebracht wurde.

Dieses Verhältniß des ethischen Gesetzes, wie es durch das Christenthum zum Bewußtsein gebracht worden, zum gesetzlichen Standpunkt des alten Testaments wird uns besonders in der Bergpredigt anschaulich gemacht. Sie giebt uns die Norm, wie der alttestamentliche Standpunkt zum christlichen verklärt werden, das Eigenthümliche desselben im Christenthum zu seiner Entwicklung kommen soll und verwahrt vor der Vermischung beider. Die ganze Anlage der Bergpredigt, wie alles Einzelne widerstreitet der Annahme, als ob Christus bloß die pharisäischen falschen Ausdeutungen des mosaischen Gesetzes bestreiten wollte, nicht aber den Standpunkt des mosaischen Gesetzes selbst. In den betreffenden Aussprüchen treten uns ja meistens die ausdrücklichen Worte der mosaischen Gebote oder ihr Sinn entgegen. Und wenn dieser Sinn zuweilen in eigenthümlichen Modificationen dargestellt wird, wie sie vom Pharisäismus herrühren, in welchem der gesetzliche Standpunkt in seiner Trennung von der übrigen Entwicklung des alten Testaments, insbesondere

von dem zum Christenthum hinüberleitenden prophetischen Element erscheint, so werden wir in dieser Beziehung nur sagen können, daß Christus hier gegen den gesetzlichen Standpunkt des Mosaismus, wie er durch den Pharisäismus auf die Spitze gestellt ist, sich ausspricht. Wenn überhaupt das Wort Christi: Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen, seine Anwendung auf alles Vorchristliche, in dem Standpunkt der Natur Gegebene findet, so ist es von ihm doch zunächst und unmittelbar in Beziehung auf den gesetzlichen Standpunkt des alten Testaments gesprochen. Er negirt, daß er gekommen sei, etwas aufzulösen, sofern nicht Auflösung, sondern nur Setzen, Schaffen, Erfüllung der Zweck seines Kommens ist, und die Auflösung, die er bringen muß, als in der Erfüllung selbst gegeben betrachtet wird. So wollte er an einzelnen Beispielen zeigen, wie der im mosaischen Gesetz enthaltene sittliche Geist durch ihn zur Erfüllung und zu vollkommenem Bewußtsein kommen, aus seiner Schranke heraustreten und diese aufgehoben werden sollte. Aufgelöst wurde die partikularistische Form, erfüllt der darin enthaltene göttliche Inhalt. So weist Christus von dem Wort: Du sollst nicht tödten, hin auf dem Keim des Mordes im Zorn und in der Vergeltungssucht und setzt an die Stelle das Gesetz der Liebe. In der Verwirklichung dieses allgemeinen Gesetzes findet aller Partikularismus seine Auflösung und seine Erfüllung. Wenn vom alttestamentlichen Standpunkt die Ehescheidung in vielen Fällen erlaubt und nur in gewisse rechtliche Formen gebracht war, so bringt Christus die ursprünglich in der Schöpfung angelegte Idee der Ehe zur Verwirklichung und giebt ein Gesetz, wodurch die Idee der Ehe in einem unauflöslichen, zwei Individualitäten zu einer heiligen Einheit und Gemeinschaft verknüpfenden Lebensganzen zu ihrer Erfüllung gelangt. Wenn vom alttestamentlichen Standpunkt der Meineid verboten war, so stellt Christus dafür das Gesetz der unbedingten Wahrhaftigkeit hin, welches verlangt, daß jedes Wort, vom beseelenden Gottesbewußtsein aus im Angesicht Gottes gesprochen, ebenso heilig sei, wie ein Eid. Wenn vom mosaischen Standpunkt die Heiligung eines bestimmten Tages als eines gottgeweihten geboten wird, so findet das Gesetz seine Erfüllung in dem Gesetz Christi, welches fordert, daß wie das ganze Leben, so auf gleiche Weise jeder Tag Gott geweiht sein soll auf Grund einer das ganze Leben beherrschenden Verehrung Gottes im Geiste und in der Wahrheit.

Somit erhellt, daß das Gesetz, welches Christus aufstellte, nicht dazu bestimmt war, daß Staatsgesetze darnach gemacht werden sollten, sondern gerade in dieser Beziehung stellt es sich dem ganzen Standpunkt des Alterthums entgegen, indem es das Religiöse und Sittliche aus den Schranken des Positivismus frei macht und zu absoluter Geltung erhebt. Die Gesetze Christi sind nur Gesetze für das Reich Gottes, deren Verwirklichung nicht kann von Außen her erzwungen werden. Christus setzt dabei solche Menschen voraus, die als Erlösete durch ihre Gesinnung dem Reiche Gottes angehörten. Wie überall die christliche Sittenlehre als eine im Glauben begründete sich zeigt, so setzt auch das in der Bergpredigt entwickelte ethische Gesetz das christliche Glaubensleben voraus.

Ferner unterscheidet sich der alt- und neutestamentliche Standpunkt dadurch, daß, wenngleich die Liebe zu Gott auch in dem mosaischen Gesetz das Grundgebot ist, woraus Alles abgeleitet wird, und in der Forderung, Gott über Alles und den Nächsten wie sich selbst zu lieben, wenn man dies nur recht versteht, das Grundprincip alles Sittlichen gegeben ist, doch auch dieses Princip erst zu seiner vollkommenen Entwicklung vermöge der Erlösung des Menschen gelangen konnte, ohne welche die Liebe nicht möglich ist, die Christus in seiner Nachfolge fordert, die Liebe, die dazu treibt, sein Leben für Andere hinzugeben, die nach seinem Beispiel auch für die Feinde betet und keine Vergeltung des Bösen zuläßt, während vom alttestamentlichen Standpunkt in der Entwicklung des Reiches Gottes Person und Sache noch nicht aus einander gehalten werden konnte.

Bei weiterer Vergleichung beider Standpunkte werden wir auch von dem Begriff des Gesetzes auszugehen haben. Der heidnische Standpunkt repräsentirt den vorgesetzlichen, wie den in der menschlichen Natur begründeten, aber noch nicht zum Bewußtsein gekommenen Zwiespalt, eine gewisse natürliche Unbefangenheit und Sicherheit. Dagegen der alttestamentliche Standpunkt, sofern wir ihn in seinem Unterschied vom Christenthum auffassen, ist der des Gesetzes und des durch das Gesetz zum Bewußtsein gebrachten Zwiespalts mit Gott, der Standpunkt der Knechtschaft, auf dem man gezwungen und mit Furcht dem Willen Gottes sich unterwirft, während auf dem heidnischen noch eine gewisse Scheinfreiheit Statt findet. Hingegen der christliche Standpunkt ist derjenige, auf welchem durch die Erlösung das Gesetz aus einem äußerlichen zu einem innerlichen, zu

einem Gesetz der Freiheit geworden ist, dem der Mensch aus freier Liebe zu gehorchen sich gedrungen fühlt.

Gehen wir ferner aus von dem Eigenthümlichen des Christenthums, welches besteht in der Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem Göttlichen und Menschlichen durch die Erlösung und in der Aneignung alles Menschlichen als Offenbarungsform für das Göttliche nach dem Ideal, das wir in Christo verwirklicht sehen, so erscheint dagegen das Heidenthum als derjenige Standpunkt, auf dem der Zwiespalt zwischen dem Menschlichen und Göttlichen noch nicht zum Bewußtsein gekommen, als der Standpunkt des rein Menschlichen in seiner bloßen Natürlichkeit, in der Vergötterung des Natürlichen und Menschlichen, in der harmonischen Entwicklung alles Menschlichen, aber ohne Bewußtsein von dem Trübenden der Sünde, ohne Reinigung von demselben. Dagegen als das Eigenthümliche des Judenthums stellt sich dar das Bewußtsein von der Heiligkeit Gottes und der zwischen dem sündlichen Menschen und dem heiligen Gott befestigten Kluft, die durch das Gesetz bewirkt wird.

Hieraus müssen sich eigenthümliche Differenzen hinsichtlich der ganzen Lebensbestimmung ergeben. Sehen wir zu, wie das Christenthum dem jüdischen und dem heidnischen Standpunkt in Bezug auf das ethische Element erscheinen mußte. Dem jüdischen Standpunkt erschien das Christenthum als eine falsche Freiheit, die das Joch des Gesetzes zerbricht, dem heidnischen Standpunkt als eine falsche Gesetzlichkeit, die das Leben zu sehr beschränkt. Die Entwicklung der Menschheit im Heidenthum hatte das Ziel, allen Stoff menschlicher Bildung sich frei gestalten zu lassen, aber es fehlte ihr die Aneignung und Durchdringung desselben von Seiten eines höheren göttlichen Lebens. Im Wesen des gesetzlich jüdischen Standpunktes lag das schroffe Abstoßen der fremden menschlichen Bildung begründet, indem man fürchtete, durch Aneignung derselben mit ihrem Princip verunreinigt zu werden. Allerdings kam nachher das Judenthum mit fremdartigen Bildungselementen in Berührung, besonders im Alexandrinismus. Dies war wichtig zur Vorbereitung auf das Christenthum; es sollte eine Ueberleitung bilden zur Aneignung der alten Bildungsstoffe durch das Christenthum. Aber diese Aneignung selbst konnte vom jüdischen Standpunkt aus noch nicht verwirklicht werden. Indem das Judenthum seine schroff abstoßende Richtung aufgab, machte es sich zu nachgiebig gegen jene fremden Elemente,

die es nicht überwinden konnte. Erst dem Christenthum war es möglich, alle vorhandenen Bildungsstoffe zu überwältigen und mit seinem Geist frei zu beseelen. Das Judenthum hatte also vor dem Heidenthum voraus jenes Verwandtschaftsverhältniß zu dem Christenthum, indem es darauf angelegt war, daß das Christenthum aus ihm hervorgehen sollte. Aber eben deshalb konnte es leicht geschehen, daß bei dem Verwandten der Gegensatz übersehen wurde und so trübende jüdische Elemente in das Christenthum übergingen, die wir nach dem Bemerkten in dem Standpunkt der Veräußerlichung und des Positivismus im Gegensatz gegen die freie Entwicklung des christlichen Princips von Innen heraus, in der äußerlich gesetzlichen, schroff abstoßenden Richtung im Gegensatz gegen die freie Aneignung des Weltlichen für das Göttliche finden werden. Was aber das Verhältniß zum Heidenthum betrifft, so konnte eben deshalb, weil der Gegensatz gegen dasselbe zu allererst in's Bewußtsein trat, wenigstens in den ersten Zeiten des Christenthums eine solche Vermischung mit heidnischem Wesen nicht so leicht sich bilden.

Wir müssen aber noch einen Standpunkt berücksichtigen, der sich an das Judenthum und Heidenthum anschloß, den Standpunkt der altorientalischen Religion. Im Verhältniß zur Naturvergötterung und Vermenschlichung des Göttlichen im Heidenthum, zu jenem Zwiespalt zwischen Gott und Menschen auf dem gesetzlichen Standpunkt des Judenthums und zu der Menschwerdung Gottes im Christenthum ist das Eigenthümliche dieses orientalischen Standpunktes die Richtung zur Entmenschlichung, die unbestimmte Sehnsucht nach dem Göttlichen, die Entschränkung den menschlichen Natur. Diese Richtung schloß sich später an die gesetzliche Richtung des Judenthums an; und als das Naturleben des Heidenthums mit dem Bewußtsein des Zwiespalts, mit einer Verzweiflung am Leben endete, gab dies einen Anschließungspunkt für die orientalische Richtung auf Entmenschlichung.

II. Das Verhältniß der christlichen Ethik zu den ethischen Standpunkten in der griechischen Philosophie.

Außer den allgemeinen Standpunkten des religiös-sittlichen Lebens müssen wir aber im Heidenthum noch die verschiedenen Standpunkte und Richtungen in der Philosophie in's Auge fassen. Die

ethischen Standpunkte in den Philosophieen, bei denen das religiöse Bewußtsein mehr entwickelt war, erheben sich einerseits in manchen Beziehungen über den allgemeinen Standpunkt des Religiösen, andererseits aber konnte sich auch das in der Philosophie entwickelte Bewußtsein von den Schranken dieses Standpunktes nicht ganz frei machen; und diese zwiefache Beziehung in der Entwicklung des Sittlichen im Verhältniß zum Christenthum ist besonders zu untersuchen.

Wenngleich das Alterthum einen eigenthümlichen Standpunkt in der Entwicklung der Menschheit einnimmt, so hat es doch auch eine besondere Beziehung zu dem, was das Ziel aller geschichtlichen Entwickelung ist, zum Christenthum; und der Standpunkt des Alterthums kann in seiner geschichtlichen Bedeutung nur recht verstanden werden als eine Weissagung des Christenthums, die in dem Gefühl der Unzulänglichkeit des eigenen Wesens und in den auftauchenden Ideen, die nur im Christenthum ihre Befriedigung finden konnten, sich darstellt. Dies gilt insbesondere von dem Höchsten auf dem Standpunkt des Alterthums, von der Philosophie in ihren edleren Richtungen. Die Untersuchungen hierüber sind wichtig für den nächsten vorliegenden Zweck; denn um die Sittenlehre der ersten christlichen Periode richtig zu verstehen, ist es wichtig, den Einfluß der vorchristlichen ethischen Richtungen zu kennen. Dann aber ist auch die allgemeine welthistorische Bedeutung dieser Entwicklung zu beachten, sofern wir in dem ethischen Element dieser Periode eine Weissagung auf das Christenthum erblicken können, indem uns hier Ideen entgegentreten, die im Alterthum nicht zu realisiren waren, sondern auf das Christenthum als ihre Erfüllung hinauswiesen. Und dies ist ein wichtiger Beitrag für die Erkenntniß des teleologischen Elements in der Geschichte, deren Ziel Christus ist. Wenn man mit Recht diese Hinweisungen auf Christus in der Entwicklung der alten Religionen aufsucht, so ist hier Manches dunkel und ungewiß, während in der Geschichte der Philosophie alle diese Beziehungen klarer und bestimmter hervortreten. Betrachten wir nun die verschiedenen Standpunkte der hellenischen Ethik in ihrem Verhältniß zum Christenthum, so haben wir hier im Einzelnen das Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur Ethik des Stoicismus, Platonismus, Aristotelismus und Neoplatonismus in's Auge zu fassen.

1. Der Stoicismus.

Es ist ein Lieblingsgedanke Paskals, daß entgegengesetzte Standpunkte der Philosophen auf verschiedene Weise von der Wahrheit zeugen, die das Christenthum giebt, nämlich die Standpunkte, die dem Menschen eine Würde zueignen, auf deren Höhe er sich nicht zu behaupten vermag, und diejenigen, welche ihn herabwürdigen. Die einen zeugen vom ursprünglichen Adel der menschlichen Natur, den sie verloren; die andern zeugen von dem tiefen Fall der menschlichen Natur; beide weisen hin auf das Christenthum, als welches bestimmt ist, den ursprünglichen Adel der menschlichen Natur herzustellen. So vergleicht Paskal den Stoicismus und den Epikuräismus mit einander.

Es erhellt, wie der Stoicismus, indem er von der sittlichen Würde der menschlichen Natur zeugt, ohne ein Bewußtsein des Gegensatzes in derselben zu haben, sittliche Aufgaben zu stellen getrieben wird, die er selbst nicht erfüllen kann. Auf den ersten Anblick möchte es so scheinen, als könnte der ethische Standpunkt des Stoicismus nur im Gegensatz zu dem christlichen stehen. Wir sehen, wie überall das ethische Element genau zusammenhängt mit der gesammten Metaphysik, mit der Art und Weise, wie die höchsten Principien, insbesondere das Verhältniß Gottes zur Welt, aufgefaßt werden. Dies wird sich auch beim Stoicismus zeigen.

Der Stoicismus geht von einem Pantheismus aus, der durchaus im Gegensatz zu dem christlichen Theismus, zur Auffassung Gottes als eines lebendigen, persönlichen Wesens steht. Zeus wird gedacht als die Alles durchdringende Vernunft, aus der alles Leben ausfließt und in die es wieder zurückfließt. Es ist auch sonst zu bemerken, daß in der pantheistischen Philosophie das ethische Element am meisten vernachlässigt wird. Aber es giebt verschiedene Arten des Pantheismus. Für das Verhältniß zur Sittenlehre ist es fraglich, welche Richtung die herrschende ist, wenngleich die pantheistische Denkweise nie der Ethik heilsam sein kann. Ferner kann eine Inconsequenz auf jenem pantheistischen Standpunkt Statt haben, indem ein wichtiges ethisches Element, welches ganz unabhängig von ihm ist oder nur in vermittelter Weise auf ihn zurückzuführen ist, zu ihm hinzukommt. Es ist ein großer Unterschied, ob's ein Pantheismus des Verstandes ist, der in negativer Richtung auftritt, oder der Pan-

theismus des lebendigen, religiösen Gefühls, welches nur durch Mißverstand dazu kommt. Ferner ist zu unterscheiden die Bedeutung des Pantheismus in der vorchristlichen und in der christlichen Zeit. Anders verhält es sich mit dem Pantheismus auf dem Boden des Christenthums, wo er im bewußten Gegensatz zu einem mit Bewußtsein ausgesprochenen Theismus sich entwickelt, und daher nicht leicht ein religiöses Interesse dazu führen kann, anders auf dem Standpunkt des Alterthums, wo noch kein mit klarem Bewußtsein entwickelter Theismus vorhanden war und es daher leicht möglich war, daß das lebendige religiöse Gefühl von der Wahrnehmung des Göttlichen im Weltall zum Pantheismus geführt wurde, indem es den lebendigen persönlichen Gott noch nicht finden konnte. Ueberhaupt war es vom Standpunkt des Alterthums leicht möglich, daß, wenn das nach einer göttlichen Einheit strebende religiöse Bewußtsein über den Polytheismus sich erheben wollte und doch die Idee Eines lebendigen Gottes nicht fassen konnte, eine Vermischung von Gott und Welt entstand und die Idee eines allgemeinen *θεῖον* sich bildete. Dies wird wohl auf den Stoicismus anzuwenden sein. Nur so erklärt sich, wie in ihm mit dem pantheistischen Element ein mächtiges Gefühl des Ethischen sich verbinden, und in den Pantheismus die Idee eines gewissen sittlichen Verhängnisses übergehen konnte. Immer aber konnte der rückwirkende Einfluß des Pantheistischen auf das Ethische nicht fehlen.

Als das Heilsame des pantheistischen Standpunktes, wie er hier aufgefaßt war, ergiebt sich die Idee einer Ordnung des Ganzen, der sich Alles fügen muß, einer Beziehung des Einzelnen auf das Ganze, der Zurückbeziehung der menschlichen Entwicklung auf die Entwicklung des Göttlichen in dem Ganzen, Eines Gesetzes, dem Alles sich unterwerfen soll. So wird von den Stoikern, wie von Zeno in seinem Werke „über die Natur des Menschen"[1]) als ethisches Grundprincip das der Natur entsprechende Leben bezeichnet; dies sei zugleich das gute, das tugendhafte Leben, weil uns die Natur dazu führe. Es wird dabei vorausgesetzt, wie dies namentlich Chrysippus hervorhebt,[2]) daß die Natur des einzelnen Menschen

[1]) Cfr. Diog. Laert. lib. VII. Zeno cap. 53: *διόπερ πρῶτος ὁ Ζήνων ἐν τῷ περὶ ἀνθρώπου φύσεως τέλος εἶπε, τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζην, ὅπερ ἐστὶ κατ' ἀρετὴν ζῆν ἄγει γὰρ πρὸς ταύτην [ἡμᾶς] ἡ φύσις.*

[2]) Diog. Laert. a. a. O.: *Πάλιν δ' ἴσον ἐστὶ τὸ κατ' ἀρετῆν ζῆν τῷ και*

ein Theil von der Natur des Weltganzen sei, daß es Ein Gesetz für die Natur des Ganzen und für die besondere Natur des einzelnen Menschen gebe, und die Harmonie beider hierin als eine ursprünglich angelegte sich darstelle. Es wird daher für den Menschen das Gesetz aufgestellt, nichts von dem zu thun, was das gemeinsame Gesetz des Ganzen verbietet; und dieses Gesetz ist das Gesetz der durch Alles hindurchgehenden Weltordnung, dasselbe Gesetz für den das Universum leitenden Zeus, wie für den Einzelnen. Es wird daher Tugend und Glückseligkeit nur in diejenige Lebensentwicklung gesetzt, in welcher Alles geschieht nach der Uebereinstimmung des Göttlichen in eines Jeden besonderer Natur mit dem Gesetz des Weltganzen [1]). Chrysipp sagt [2]), daß für die Gerechtigkeit kein anderer Anfang und Ursprung zu finden sei, als vom Zeus und von der gemeinsamen Natur her; denn von dort müsse man immer anheben, wenn man über Gutes oder Böses eine Bestimmung geben wolle. Man könne nicht anders zu Tugend und Glückseligkeit gelangen, als wenn man von der gemeinsamen Natur und der Verwaltung der Welt ausgehe. Um dieses Princip anwenden zu können, wird also vorausgesetzt, daß es eine gemeinsame Aufgabe für das Universum und für den einzelnen Menschen giebt, und daß der einzelne Mensch für seinen Theil mitwirkt an der Verwirklichung der Gesammtaufgabe, daß Alles im Weltlauf Einem Ziel entgegenstrebt, wozu der Mensch als freies Organ mitwirkt, indem eben dadurch, daß er von seinem Standpunkt seine Aufgabe verwirklicht, seine Sittlichkeit bestimmt wird. Und dies wieder setzt voraus das Bewußtsein eines Einklangs zwischen dem Individuellen und dem Ganzen, das Bewußtsein einer sittlichen Weltordnung, die dem Sittlichen Alles untergeordnet hat und das Ganze und das Einzelne auf Ein Ziel hinleitet, das Bewußtsein einer teleologischen Beziehung, in

---

ἐμπειρίαν τῶν φύσει συμβαινόντων ζῆν ὥς φησι Χρύσιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ τελῶν· μέρη γάρ εἰσιν αἱ ἡμέτεραι φύσεις τῆς τοῦ ὅλου.

[1]) *Κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.*

[2]) Plutarch. de stoicor. repugn. cap. 9: *οὐ γάρ ἐστιν τῆς δικαιοσύνης ἄλλην ἀρχὴν οὐδ' ἄλλην γένεσιν, ἢ τὴν ἐκ τοῦ Διὸς, καὶ τὴν ἐκ τὴς κοινῆς φύσεως· ἐντεῦθεν γὰρ δεῖ πᾶν τὸ τοιοῦτον τὴν ἀρχὴν ἔχειν, εἰ μέλλομέν τι ἐρεῖν περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν...Οὐ γὰρ ἔστιν ἄλλως ἐπελθεῖν ἐπὶ τὰς ἀρετὰς, οὐδ' ἐπὶ εὐδαιμονίαν, ἀλλ' ἢ ἀπὸ τῆς κοινῆς φύσεως, καὶ ἀπὸ τῆς τοῦ κοσμοῦ διοικήσεως.*

welcher eine selbstbewußte, ewige Liebe die Entwicklung des Ganzen und des Einzelnen einem bewußten höchsten Zweck entgegenführt.

Aber dieser Gesichtspunkt fehlt dem Stoicismus. Er konnte sich keine klare Rechenschaft darüber geben, worin das übereinstimmende Gesetz für das Ganze und für das Einzelne bestehe, und hat es auch in der Praxis nicht festgehalten, denn es erhellt ja der Widerspruch zwischen dem Gesetz des Einzelnen und des Ganzen daraus, daß es dem Weisen erlaubt ist, seinem Leben ein Ende zu machen, wenn er nicht mehr mit Würde leben könne. Erst das Christenthum hat diese Aufgabe, daß jeder einzelne Mensch in Uebereinstimmung und Einklang mit dem allgemeinen Gesetz einer sittlichen Weltordnung leben soll, zu klarem Bewußtsein und zur Verwirklichung bringen können auf der Grundlage seines lebendigen Theismus und der Idee vom Reiche Gottes, in welchem Zweck und Ziel des Einzelnen wie des Weltganzen die Verherrlichung Gottes ist. Vom christlichen Standpunkt angesehen ist dieser ganze Weltkörper dazu bestimmt, daß auf demselben durch die Menschheit Gott geoffenbart und verherrlicht werde, die Natur dazu bestimmt, Gott dem Menschen zu offenbaren und der Mensch dazu bestimmt, diese Offenbarung in sich aufzunehmen und sein göttliches Gepräge den aus der Natur genommenen Stoffen aufzudrücken. Das Christenthum läßt uns erkennen, wie diese ganze Welt darauf angelegt worden, daß das Reich Gottes in ihr dargestellt werde und sie dadurch zu dem Ziel ihrer Vollendung gelange. In der That wird also erst hier, wenn diese Gesammtaufgabe der Darstellung des Reiches Gottes in dem Weltganzen zu ihrer Entfaltung kommt, Beides im Einklang stehen, daß der Mensch lebe nach seiner wahren, individuellen Natur, und im Einklange mit dem Gesetz des Weltganzen, mit der göttlichen Weltregierung. So kommt jenes Princip des Stoicismus, daß das Leben des Einzelnen nach der Natur und das Gesetz des Weltganzen in Einklang stehe, erst durch die Idee vom Reich Gottes und von der Bestimmung des Weltganzen zur Darstellung desselben zum klaren Bewußtsein und zu seiner vollen Wahrheit.

Der Stoicismus erweist sich als untüchtig, sein eigenes ethisches Princip zur vollen Verwirklichung zu bringen, und wird dadurch selbst eine Hinweisung auf das Christenthum, indem es ihm an der Erkenntniß jener Bestimmung des Weltganzen und der damit zusammenhängenden Bedeutung der Persönlichkeit fehlte. Wenn Chrysipp

darin Recht hat, daß die Ethik in der Physik begründet sein müsse, insofern man zuerst das Wesen des Zeus und das von ihm ausgehende Gesetz der Welt recht verstanden haben müsse, um darin die Begründung für das Gesetz des Menschen zu finden [1]), so ist eben darin auch der Stempel der stoischen Ethik bezeichnet. Es liegt dies in der mangelhaften Auffassung von dem Wesen des Zeus selbst und des von ihm geordneten Weltlaufs. Es tritt bei dem Stoicismus nicht an die Spitze die Idee des absoluten persönlichen Geistes, der das Urbild aller Persönlichkeit ist, und daher kann auch die Bedeutung der Persönlichkeit selbst, ihre Bestimmung für eine unendliche Entwicklung und die Beziehung des Weltlaufs darauf nicht verstanden werden. Er kommt über eine pantheistische Weltanschauung nicht hinaus. Alles persönliche Dasein, selbst das der Götter, ist eine wenn auch länger oder kürzer dauernde Erscheinung, etwas Vorübergehendes. Es ist nur ein Kreislauf des Weltentwicklungsprozesses, und es wird sich zuletzt Alles in das Eine Urwesen, von dem Alles ausgeflossen, in die Natur des Zeus wieder auflösen [2]). Daher fehlt es an allem theologisch-ethischen Element, an aller Zeitbestimmung für die Weltentwicklung und den Entwicklungsgang des menschlichen Lebens, was im Zusammenhang mit einander das Christenthum in der Lehre vom Reich Gottes erkennen lehrt. Für den Stoicismus bleibt jenes Princip ganz unfruchtbar. Er kann kein Maß und Ziel für die Ethik daraus ableiten. Es bleibt Alles nur bei dem schwankenden Begriff eines ungehemmten Lebens, welches dem Leben im Weltall entspricht, der *εὔροια τοῦ βίου*, welche kein höheres Maß hat [3]).

So kann demnach von einer Ausgleichung zwischen dem Gegensatz des Persönlichen und Allgemeinen nicht die Rede sein, sondern nur von einer blinden Unterwerfung des persönlichen individuellen Daseins unter das unverstandene Gesetz einer unwandelbaren eisernen Nothwendigkeit, welche über das Weltganze herrscht, möge es die Natur des Zeus oder die *εἱμαρμένη* genannt werden. Es bleibt

---

[1]) Diog. Laert. l. l. *ὁ νόμος ὁ κοινός, ὅςπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διὶ καθηγεμόνι τούτῳ τῆς τῶν ὅλων διοικήσεως ὄντι.*

[2]) Plut. a. a. O. cap. 39: *τὸν Δία αὔξεσθαι, μέχρις ἂν εἰς αὐτὸν ἅπαντα καταναλώσῃ.*

[3]) Diog. Laert. l. l. *εἶναι δὲ αὐτὸ τοῦτο τὴν τοῦ εὐδαίμονος ἀρετὴν καὶ εὔροιαν βίου, ὅταν πάντα πράττηται κατὰ τὴν συμφωνίαν τοῦ παρ' ἑκάστῳ δαίμονος πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν.*

nichts übrig, als die kalte, logische Resignation in der Selbstvernichtung.

Indem der Stoicismus den Gedanken von einem gemeinsamen Gesetz für das Universum und für die Einzelwesen, von dem Einen Gesetz des Weltalls, mit welchem das Gesetz des Menschen in Einklang stehen solle, als sein ethisches Princip aufstellte, wurde er dadurch allerdings über den partikularistischen, beschränkten Standpunkt des Alterthums, wonach nur der Staat als Realisirung des höchsten Gutes betrachtet wurde, es daher keine Gesammtaufgabe der Menschheit, sondern nur partikulare Aufgaben eines einzelnen Volkes oder Staates geben konnte, zu einem gewissen Universalismus erhoben, der die Schranken der alten Welt durchbrach. Aber es mußte sich auch das Mangelhafte darin, daß jener Gedanke in einer pantheistischen Form hervorgetreten war, zu erkennen geben. Es konnte das Persönliche, das Individuelle nicht zu seinem Rechte gelangen, das rechte Verhältniß des Allgemeinen zum Besonderen nicht zum Bewußtsein kommen. Es war ein Streben über die Schranken der alten Welt hinaus, welches der geschichtlichen Entwicklung in der Ueberwindung und naturgemäßen Aufhebung dieser Schranken voraneilte. Es war eine Richtung zur Allgemeinheit und Gemeinschaft, welche die im Entwicklungsprozeß der Menschheit nothwendigen Besonderungen und Unterschiede verwischen wollte. Von diesem Standpunkt aus finden wir bei Zeno einen merkwürdigen Ausspruch, in welchem sich das Streben zu jener Einheit hin, die in dem Gemeinschaft und Einheit stiftenden Gottesbewußtsein, sobald es sich über die Schranken der Natur erhoben hat, begründet ist, zu erkennen giebt. In seinem Werke *περὶ πολιτείας* weissagt er als das letzte Ziel, daß die Menschen nicht mehr nach Städten und Völkern getrennt wohnen, von einander getrennt durch besondere Gerechtsame, sondern Alle als Volksgenossen und Mitbürger betrachtet werden, daß es nur Ein Leben und Eine Welt giebt, wie Einer verbundenen Heerde, die durch Ein gemeinsames Gesetz geleitet wird[1]. Es spricht sich hier die Idee von der Vereinigung

---

[1]) Plutarch. de fort. Alex. I. cap. 6: *ἵνα μὴ κατὰ πόλεις μηδὲ κατὰ δήμους οἰκῶμεν, ἰδίοις ἕκαστοι διωρισμένοι δικαίοις, ἀλλὰ πάντας ἀνθρώπους ἡγώμεθα δημότας καὶ πολίτας, εἷς δὲ βίος ᾖ καὶ κόσμος ὥσπερ ἀγέλης συννόμου νόμῳ κοινῷ συντρεφομένης.*

der ganzen Menschheit durch das Bewußtsein Eines göttlichen Gesetzes zu einem davon beseelten Ganzen aus. Wir erkennen hier ein merkwürdiges Vorausnehmen der Idee vom Reiche Gottes, welches die ganze Menschheit umfassen soll, einer Beseelung der ganzen Menschheit von Innen heraus durch das Alles bestimmende und zur Einheit verbindende Gottesbewußtsein, einen Anklang an jene Worte Christi, daß Alles werden soll Ein Hirt und Eine Heerde. Plutarch macht bei Anführung jenes schönen Wortes Zeno's die interessante Bemerkung, derselbe habe es wie in einem Traume gesprochen, wie eine Chimäre (εἴδωλον) hingeworfen. Erst Alexander der Große habe dieses Ideal verwirklicht. In ihm erkennt er das Organ, durch welches erst das, was Zeno nur als ein abstractes Ideal ahnen konnte, zur Verwirklichung kommen sollte, indem er darauf Gewicht legt, daß Alexander die bisher getrennten Völker des Orients und des Occidents zu einer höheren Gemeinschaft verbunden habe. Allerdings war diese durch Alexander bewirkte großartige Verbindung zweier sonst so geschiedenen Richtungen der Menschheit von welthistorischer teleologischer Bedeutung für die Erscheinung des Christenthums, indem die Vereinigung dieser entgegengesetzten Elemente als Vorbereitung und Grundlage für die wahre Einheit, welche erst durch das Christenthum gestiftet werden konnte, dienen mußte. Aber es erhellt auch leicht, daß die von Zeno bezeichnete Idee am wenigsten durch Alexander den Großen verwirklicht werden konnte. Es wurde ja keineswegs in seiner durch äußere Gewalt aufgerichteten Weltmonarchie eine solche Gemeinschaft der Völker zu Stande gebracht, die bei dem Fortbestehen ihrer mannigfachen Eigenthümlichkeiten von einem höheren Gesetz innerlich beseelt wurde, sondern eine trübe Mischung der Völker herbeigeführt, welche ihre frische Eigenthümlichkeit, die Bedingung aller echten, lebenskräftigen Bildung einbüßten. Es hätte daraus nimmermehr eine neue lebendige Entwicklung hervorgehen können, sondern es entstand eine Bildung, die selbst den Keim des Todes in sich trug. Es mußte erst der neue belebende Hauch des Christenthums kommen, um diese Mischung mit einem erneuernden Geiste zu durchströmen.

Aber auch Zeno sprach jenen Gedanken aus, ohne nachzuweisen, wie derselbe verwirklicht werden konnte. In der Form der Wissenschaft, welche Zeno als die einzige Vermittlung für ein solches gemeinsames Bewußtsein kannte, konnte dies unmöglich geschehen, da

die Wissenschaft selbst über den Charakter einer bestimmten Volkseigenthümlichkeit nicht hinaus konnte, und selbst ein Princip der Trennung unter den Menschen durch den Gegensatz der kleinen Zahl Wissenschaftsfähiger und der größeren Menge der Wissenschaftsunfähigen bilden mußte.

Ferner war auch das, was Zeno hier aussprach, etwas in der Art, wie er es meinte, seinem Begriffe nach nicht zu Verwirklichendes. Es war seine Auffassung dieser höheren Einheit und Gemeinschaft in dem schon bezeichneten Mangel befangen, in dem er der geschichtlichen Entwicklung voraneilte. Er wollte die Gemeinschaft, ohne die in den Gesetzen der Schöpfung begründeten und in der Vernunftentwicklung gesetzten Rechte der Besonderung anzuerkennen, eine Einheit und Gemeinschaft mit Verwischung aller Eigenthümlichkeiten und eigenthümlichen Unterschiede, die Gemeinschaft nur in der Auflösung, nicht in der Erfüllung der eigenthümlichen Ordnungen. Es würde so die Menschheit zu einer unorganischen Masse zusammengeschmolzen sein. Was Zeno hier wollte, indem er vor der Zeit verwirklichen zu können meinte, was ihm die Ahnung des Geistes vorleuchten ließ, das meint auf ähnliche Weise eine von dem pantheistischen Princip in bewußter oder unbewußter Auffassung ausgehende unklare Gemeinschaftsidee eines mißverstandenen Humanismus und Communismus in der Losreißung vom Christenthum, im Gegensatz mit der durch dasselbe geleiteten geschichtlichen Entwicklung zu Stande bringen zu können. Jene Worte Christi aber bezeichnen die höhere Einheit, welche die in der Natur und im Lauf der Geschichte gegründeten besonderen Gestaltungen der Menschheit nicht auflöst, sondern sich unterordnet und verklärt. Auch hier die Auflösung nur als Moment der Erfüllung. Das Reich Gottes tritt nicht im Gegensatz mit den besonderen Organismen der Völker und Staaten auf, sondern läßt dieselben sich entwickeln nach ihrem eigenthümlichen Wesen und Gesetz und eignet sich dieselben nur an als verschiedene untergeordnete Formen für die Realisirung des höchsten Gutes in der Menschheit. Wenn der Apostel Paulus sagt: In Christo ist weder Jude noch Hellene, sondern Alles ist in ihm Eins, so hebt er durch diese Einheit die Eigenthümlichkeit der Völker und ihre Unterschiede nicht auf, sondern nur was in denselben ausschließende Gegensätze bildet. Hier haben wir eine Einheit, welche der wahren Natur keine Gewalt anthut und eben darin die Bürgschaft für die

Möglichkeit ihrer Verwirklichung unter allen Verhältnissen der Menschheit trägt, die Einheit, wie sie sich offenbart in der naturgemäßen Mannigfaltigkeit. Wie also Zeno durch die bezeichnete Idee über den Standpunkt des Alterthums hinausgeht, und etwas ausspricht, wovon er die Möglichkeit der Verwirklichung nicht nachweisen kann, da von jenem Standpunkt jene Gegensätze der Völker eine Nothwendigkeit waren, so finden wir in dieser Idee die Hinweisung auf eine zukünftige Entwicklung, die erst durch das Christenthum zu Stande gebracht werden sollte. Wie wir schon vorhin sahen, daß die vom Stoicismus bezeichneten ethischen Aufgaben erst durch das Christenthum zu klarem Bewußtsein und voller Verwirklichung kommen konnten, so ist auch erst im Christenthum, in der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden das gegeben, was Zeno mit jener Idee wollte, nämlich die Entwicklung der Menschheit zur Verwirklichung des Wortes Christi von der Einen Heerde und dem Einen Hirten.

Der Einfluß der pantheistischen Weltanschauung auf die Ethik des Stoicismus stellt sich ferner auch in der Auffassung des Bösen dar. Nach der stoischen Weltanschauung muß Alles auf gleiche Weise dazu dienen, daß das Gesetz des Weltganzen verwirklicht werde. Demnach „geschieht auch das Böse, wie Chrysipp sagt, auf gewisse Weise nach dem Gesetz der Natur, und so zu sagen nicht ohne Nutzen für das Ganze; denn sonst wäre auch das Gute nicht“ [1]).

Hiernach ist das Böse eine Nothwendigkeit in der Harmonie des Weltganzen. Der Weise sieht in der sittlichen Weltentwicklung dieselbe unbedingte Nothwendigkeit, wie in der Erfüllung der Gesetze der Natur. Aus einer solchen Weltanschauung geht dann die kalte Ruhe hervor, mit welcher sich der Weise in Alles, was geschieht, ergiebt, die ungetrübte Apathie und vornehme Gleichgültigkeit, mit welcher er auch das Böse, was in der Welt geschieht, ohne irgend einen heiligen Unwillen betrachtet, eine Gemüthsstimmung, wie wir sie in den Urtheilen des Kaiser Mark Aurel in seinen Monologen sich aussprechen sehen.

Aber wie bedeutungslos wird das Leben, wenn der Mensch nichts Anderes ist, als eine Puppe in diesem Marionettenspiel, in

---

[1]) Plutarch. de stoic. repugn. cap. 35: *γίνεται καὶ αὕτη πως (ἡ κακία) κατὰ τὸν τῆς φύσεως λόγον, καὶ, ἵν' οὕτως εἴπω, οὐκ ἀχρήστως γίνεται πρὸς τὰ ὅλα· οὔτε γὰρ τἀγαθὰ ἦν.*

welchem die Bösen wie die Guten ihre für das Ganze nothwendige Rolle haben! Wie kann da von einem sittlichen Eifer im Kampf mit dem Bösen die Rede sein! Eine solche Auffassung streitet nun allerdings am meisten mit der ethisch-theologischen Weltanschauung des Christenthums, nach welcher der Mensch in der Vollziehung seiner sittlichen Aufgabe als Kämpfer für die Zwecke des Reiches Gottes mit dem Mißbrauch der creatürlichen Freiheit, welche sich der Verwirklichung derselben entgegenstellt, sich betrachtet. Er weiß zugleich, daß das Böse ein Erzeugniß der freien Willkür ist und daß es einem höheren, über Alles mächtigen Gesetz über seinen Willen dienen muß. Er selbst handelt im Einklang mit jenem Gesetz in dem Bewußtsein, daß bei Vollziehung desselben zur Unterdrückung des Bösen, um es den göttlichen Zwecken dienstbar zu machen, auf seine eigene Mitwirkung gerechnet ist. Das Mitgefühl der Liebe mit denen, welche durch ihre Auflehnung gegen die göttliche Ordnung die Unseligkeit verschuldet haben, und das Vertrauen auf eine allmächtige Liebe, der Alles, auch das Böse, gegen seinen Willen dienen muß, kann doch in ihm den heiligen Unwillen gegen das Böse als Etwas, das nur in dem Mißbrauch der kreatürlichen Freiheit seinen Grund hat, nicht schwächen. Es ist diese Seelenruhe des kämpfenden Christen etwas ganz Anderes, als jene vornehme Gleichgültigkeit und kalte Resignation bei dem stoischen Weisen. —

Es erscheint in der stoischen Ethik das Bedürfniß, sich das Sittliche nicht blos in abstracter Allgemeinheit zu denken, sondern sich ein anschauliches, in lebendigen, individuellen Zügen ausgeprägtes Bild von dem sittlichen Handeln zu machen. Darum sucht der Stoicismus die sittliche Aufgabe in concreto in der Idee des Weisen darzustellen. Aber wie es der Mangel der stoischen Ethik ist, daß sie doch über die unbestimmte Allgemeinheit nicht hinaus kann, so trifft dies auch die Idee des Weisen. Es wird sich aus der Betrachtung dieses verallgemeinerten Bildes doch nicht ergeben, was überhaupt die sittliche Aufgabe des Menschen ist, und wie ein Jeder seinen besonderen Theil an derselben hat, und unter den bestimmten geschichtlichen Bedingungen, in die er gesetzt ist, zur Verwirklichung derselben beitragen soll. Es wird sich daraus nicht ableiten lassen, wie das sittliche Handeln in bestimmten Verhältnissen zu Stande kommen soll. Der Stoicismus kann die Existenz eines solchen Weisen, wie er ihn hier als Ideal zeichnet, nirgends nachweisen. Er zeigt in Beziehung

auf dieses Verhältniß von Idee und Wirklichkeit ein beständiges Hin- und Herschwanken. Bald wird die Idee des Weisen nur als Ideal betrachtet, und der Weise in seiner empirischen Erscheinung nur als ein solcher angesehen, der mit seinem Streben dahin gerichtet ist, dieses Ideal zu verwirklichen; es wird ausdrücklich anerkannt, daß man hier nur ein Ideal aufstelle, dessen Verwirklichung sich nirgends nachweisen lasse, wenn es nicht etwa in früheren besseren Geschlechtern eine solche gegeben habe. Bald aber begegnen wir wieder einer trüben Vermischung von Erscheinung und Idee und sehen, wie der Stoiker trotzdem, daß er noch im Streben begriffen ist, sich unwillkürlich mit dem Ideal des Weisen identificirt, und daraus eine sittliche Selbstüberhebung und Vergötterung menschlicher Tugend hervorgeht, die zu subjectiver Willkür führt, in welcher der stoische Weise über alle sittlichen Gesetze sich erhaben dünkt und selbst Gesetz für Alle werden will, ein Hochmuthsschwindel, in welchem sogar behauptet wird, daß „Zeus vor den Guten nichts voraus habe“ [1]).

Allein wir sehen auch, wie diese Idee des Weisen allerdings der Ausdruck der in der Tiefe des menschlichen Geistes gegründeten Idee von einem Ideal der Menschheit, in welchem der Mensch alles Göttliche, wie es in menschlicher Form sich darstellt, zusammenschauen will, und zu welchem eine unbewußte Sehnsucht ihn hintreibt. Dieses Ideal finden wir allein in Christo verwirklicht. In ihm erst hat die stoische Idee des Weisen ihre vollkommene Realität gewonnen und ist dem Mißverstand einer subjectiven Willkür enthoben; in ihm erst stellt sich der Weise dar, der selbst höchstes Gesetz ist, ein Gesetz, welches mit dem Gesetz des Weltganzen nicht im Streit ist, der Weise, der Alles richtet, aber von Niemand gerichtet wird. Und hieraus ergiebt sich als Princip der Lebensbestimmung die Gestaltung des Lebens nach dem Vorbilde Christi. Die ethische Betrachtung von dem Standpunkt des Christenthums geht auch nicht von abstracten ethischen Gesetzen aus, sondern von der Anschauung eines lebendigen Ideals des Gerechten oder Heiligen, was der Idee des Weisen im Stoicismus entspricht. Aber es ist dies nicht ein gedichtetes Ideal, sondern ein in der Erscheinung Christi als verwirklicht sich darstellendes. In einem durchgeführten menschlichen

---

[1]) Chrysipp. bei Plutarch. a. a. O. cap. 13: *οὔτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός.*

Leben läßt das Christenthum die verwirklichte Sittlichkeit anschauen. Wir sehen hier voraus, wie der seiner Idee vollkommen entsprechende Mensch in der Vollziehung seiner sittlichen Lebensaufgabe unter allen Verhältnissen gehandelt hat, und nach diesem geschichtlich gewordenen Urbilde soll nun das ganze Leben der Menschheit gestaltet werden. Jenes Eine göttlich-menschliche Urbild soll von Jedem in seinen besonderen Verhältnissen, in der Vollziehung der sittlichen Lebensaufgabe, welche er als die ihm vorgezeichnete erkennt, dargestellt werden. So bleibt nichts in unbestimmter Allgemeinheit, sondern Alles enthält individuelles Leben. Und der Christ kann auch nicht in die Gefahr gerathen, sich selbst mit dem Ideal, dem er nachstrebt, zu verwechseln, er ist des immer noch fortdauernden Gegensatzes sich bewußt. Und wenngleich er in jenem Ideal die unwandelbare Richtschnur seines Handelns und die Bürgschaft dafür erkennt, daß er selbst, treu fortstrebend, diesem Ideal in seiner Lebensbildung einst vollkommen entsprechen soll, so wird ihn die Anschauung jenes geschichtlich gewordenen Ideals doch immer von Neuem erkennen lassen, wie viel ihm an der vollkommenen Uebereinstimmung mit demselben noch fehlt. Darin ist ein wesentliches Merkmal jener Demuth begründet, welche die Grundlage aller christlichen Tugend ist, das, was dem Stoicismus am meisten fehlte.

Wie die Idee des Weisen ihrer Natur nach eine thatsächliche Hinweisung auf die Verwirklichung des Urbildes des Guten in Christo ist, so werden wir nun auch in den einzelnen Momenten, in welchen sich im Zusammenhang mit jenem Ideal die sittliche Begeisterung der Stoiker darstellt, eine Analogie christlicher Ideen und eine Hinweisung auf Christus und das Christenthum finden. Es sind hier zu erwähnen jene mit der Darstellung des Ideals des Weisen zusammenhängenden ethischen Sätze des Stoicismus, in welchen er aus der Anschauung des sittlichen Ideals in der Idee des Weisen heraus einzelne Züge desselben im Gegensatz gegen das gewöhnliche Denken und Meinen darstellt, die sogenannten Paradoxieen. Es wird sich darin eine Verwandtschaft zwischen dem Stoischen und dem Christlichen zu erkennen geben, worauf schon Origenes [1]) aufmerksam gemacht hat mit der feinen Bemerkung, daß die stoischen Paradoxieen

---

[1]) In Joann. tom. II. 10.

so manchen erhabenen Aussprüchen der Schrift analog seien. Die aus der Tiefe des religiösen und sittlichen Bewußtseins geschöpfte Wahrheit muß im Verhältniß zu dem gewöhnlichen Maßstabe der Welt als parador erscheinen, — das Paradoxe das Merkmal des Göttlichen, die göttliche Weisheit als das Thörichte vor der Welt. So hat auch das Christenthum seine Paradoxieen, nicht blos in den Sachen des Glaubens, was man Mysterien nennt, sondern auch in dem Ethischen, wie Beides aus einem Stück ist. Eine Religion göttlicher Offenbarung muß Paradoxieen in ihrer Ethik haben. Es wird sich dann aber auch hier zeigen, wie das, was in jenen stoischen Paradoxieen geahnt ist, doch erst im Zusammenhang des christlichen Lebens seine wahre Bedeutung und Verwirklichung erhalten kann, was vom stoischen Standpunkt auf Selbsterhebnng gegründet ist und mehr ausgesprochen wird, als bethätigt werden kann, in der christlichen Demuth wurzelnd, wirklich Sache des Lebens wird. Hierher gehören alle jene Prädikate, welche allein dem Weisen beigelegt werden und in ihm sich bewahrheiten sollen, während bei allen Anderen nur der Schein davon gefunden wird.

Gehen wir nun in das Einzelne ein, so erwähnen wir zunächst jene merkwürdige Analogie zum Christenthum, die in der stoischen Behauptung, daß der Weise allein der wahre Priester sei und er allein die wahre Gotteserkenntniß habe, enthalten ist. Wir führen hier die schönen Worte des Zeno[1]) an, in welchen jene Idee ausgeführt ist. „Die Weisen, sagt er, seien göttlich; denn sie hätten gleichsam Gott in sich. Der Schlechte aber sei ein Gottesleugner. Es gebe aber einen Gottesleugner in einem zwiefachen Sinn, den, welcher wegen seines dem Göttlichen widerstreitenden Lebens so genannt werde, und den, welcher die Götter verachte; welches Letztere nicht bei jedem Schlechten Statt finde. Die wahren Gottesverehrer seien die Guten; denn sie seien kundig der auf die Verehrung der Götter sich beziehenden Gesetze; denn es sei die Frömmigkeit die Wissenschaft der wahren Gottesverehrung. Sie allein verständen den Göttern recht zu opfern und seien rein (sie besitzen die um den Göttern recht zu opfern erforderliche Reinheit); denn sie vermieden die Vergehungen, die sich auf die Götter bezögen. Und die Götter

[1]) Diog. Laert. l. l. cap. 64.

hätten ihre Freude an ihnen; denn sie seien fromm und gerecht im Verhältniß zu dem göttlichen Wesen. Die Weisen seien die alleinigen Priester [1]); denn sie hätten die rechte Erkenntniß über Opfer, Aufstellung der Götterbüsten, Reinigungen und alles Uebrige, was den Göttern zukommt."

Betrachten wir nun das Verhältniß dieser Worte zu dem christlichen Standpunkt, so liegt die Erinnerung an die Wahrheit nahe, daß, was hier von dem Weisen gesagt wird, im höchsten Sinne nur von Christo gilt, daß er der wahre Priester sei und daß durch ihn die Menschen, die an ihn glauben, zu wahren Priestern Gottes gebildet werden. Jene Unterscheidung eines zwiefachen Atheismus, des theoretischen und des praktischen, des bewußten und unbewußten, können wir ganz auf den christlichen Standpunkt herübernehmen; und die heilige Schrift meint jenen praktischen Atheismus, wenn sie die Lasterhaften als diejenigen bezeichnet, die Gott nicht kennen. Wenn von den Weisen gesagt wird, daß sie göttlich seien, weil sie Gott in sich tragen, so erkennen wir zwar auch in einem gewissen Sinne bei denen, welche von dem stoischen Standpunkt Weise genannt werden, denen, welche zum Bewußtsein der höheren Natur des Menschen gelangt sind, jenes hervortauchende göttliche Geschlecht an, wie es Paulus in der Rede zu Athen bezeichnet, jenes hervortretende Bewußtsein von dem Gott, in dem wir leben, weben und sind. In dieser Beziehung haben die Worte bei diesem vorchristlichen, zu dem Christenthum hinstrebenden Standpunkt ihre Wahrheit; und darauf bezieht sich die schöne Ermahnung des Kaisers Mark Aurel: „Ehre den Gott in Dir" [2]). Aber in dem Stoicismus fehlt das wahre Bewußtsein von dem, was den Gegensatz gegen dieses göttliche Element in der Menschheit bildet, das rechte Bewußtsein der Sünde, gegen das sich oft der Mensch desto mehr sträubt, je edler er ist, aber nicht deshalb, weil er edler ist. Wo dieses Bewußtsein seine Macht offenbart hat, nicht weil es geschrieben steht, sondern weil es eine dem wahrhaften sittlichen Selbstbewußtsein unverleugbare, schmerzliche Thatsache ist, da wird man auch erkennen, daß man zuerst von jenem

---

[1]) *εἶναι τε τὴν εὐσέβειαν ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας. ἀλλὰ μὴν καὶ θύειν αὐτοὺς θεοῖς ἁγνοὺς θ' ὑπάρχειν· ἐκνεύειν γὰρ τὰ περὶ θεοὺς ἁμαρτήματα. καὶ τοὺς θεοὺς ἄγεσθαι αὐτοὺς· ὁσίους τε γὰρ εἶναι καὶ δικαίους πρὸς τὸ θεῖον. μόνους ἱερέας τοὺς σοφούς.*

[2]) *τὸν ἔντος δαίμονα σέβου.*

ungöttlichen Element befreit sein muß, um zu dem Besitz des wahren über das Böse siegreichen göttlichen Lebens gelangen zu können, um in einem höheren Sinne göttlich zu sein und Gott in sich zu haben, den Gott, der in Christus dem sündigen Geschlecht sich mitgetheilt hat, und mit dem man nur durch ihn in eine wahre Gemeinschaft eintreten kann. Wenn ferner Zeno den Weisen als den alleinigen Priester bezeichnet, so werden wir das Irrthümliche in Dem erkennen, was das Irrthümliche in dem Stoicismus überhaupt und auch in der ganzen hellenischen Weisheit ist, die vorherrschend theoretische Richtung, daß von der Erkenntniß Alles abgeleitet; wird und wir brauchen nicht zu sagen, daß, was hier als die wahre Erkenntniß bezeichnet wird, doch nicht die wahre ist. Aber es ist doch hier ahnungsvoll darauf hingewiesen, daß ein höherer Standpunkt jenen Gegensatz zwischen Priestern und Nichtpriestern, der in der religiösen Entwicklung des Alterthums nothwendig war, aufheben sollte. In dem Christenthum erhält auch hier das, was der Stoicismus nur ahnen, nicht verwirklichen konnte, seine volle Wahrheit. Die Christen werden in Leben und Erkenntniß die wahren Priester, indem sie allein die wahre Gottesverehrung kennen und ausüben, und Jeder seinen Beruf als einen priesterlichen betrachtet und behandelt. Der Gegensatz zwischen Priestern und Nichtpriestern, wie zwischem priesterlichem und nichtpriesterlichem Handeln ist aufgehoben. Alles Handeln in jedem irdischen Beruf, der als ein göttlicher aufgefaßt wird, erscheint als ein priesterliches Handeln.

Ferner kommt das stoische Paradoxon in Betracht, daß der Weise allein wahrhaft frei sei, alle Anderen Knechte seien. Nach Zeno[1]) besteht die Freiheit darin, daß der Weise allein die Gewalt hat zu thun, was er will; sie ist das Vermögen, selbst zu handeln, sich nach seinem Willen zu bestimmen, die *ἐξουσία αὐτοπραγίας*, während die Knechtschaft, in der sich der Nichtweise befindet, in dem Mangel der Herrschaft über seinen Willen besteht[2]). Nach Origenes[3]) definirten die Stoiker die *ἐξουσία αὐτοπραγίας* als *νομίμη ἐπιτροπὴ*, die

---

[1]) Diog. Laert. l. l. cap. 64.

[2]) *εἶναι γὰρ τὴν ἐλευθερίαν ἐξουσίαν αὐτοπραγίας, τὴν δὲ δουλείαν στέρησιν αὐτοπραγίας.*

[3]) In Joann. tom. II. cap. 10. *καὶ τὴν ἐξουσίαν δὲ ὁρίζονται νομίμην ἐπιτροπὴν.*

dem Gesetz entsprechende Leitung des Lebens. Nach dem Princip der Stoiker: Uebereinstimmung mit dem Gesetz des Universums, ist die Freiheit das Vermögen der freien Selbstbestimmung, wodurch der Einklang des Lebens mit jenem Gesetz bewirkt wird. Aber die hier ausgesprochene Idee der Freiheit findet auch erst ihre Erfüllung im Christenthum, welches uns erkennen läßt, daß, so lange der Mensch nicht wiedergeboren ist, und ein göttliches Lebensprincip in ihm nicht zur Herrschaft gelangt, er der wahren Freiheit ermangelt. Christus sagt, daß, wer die Sünde thut, der Sünde Knecht sei, und daß nur der, den der Sohn frei mache, recht frei sei. Und so wird überall im neuen Testament vorausgesetzt, daß nur der christliche Standpunkt der der wahren Freiheit sei, außerhalb desselben nur *δούλεια*, wenngleich in verschiedenen Modificationen. So lange der Mensch nicht zu dieser Freiheit gelangt ist, bleibt er ein Spiel der äußerlichen Einflüsse, die auf ihn einwirken. Indem er sich selbst durch seinen eigenen Willen bestimmen will, ist er doch stets abhängig von der Außenwelt und muß gegen seinen Willen einem fremden Gesetz dienen. Die Knechtschaft des Menschen auf dem außerchristlichen Standpunkte besteht darin, daß er dem in seiner höheren Natur ursprünglich von Gott angelegten Antriebe nicht folgen kann, sondern eine fremde Gewalt seine wahre höhere Natur unterdrückt hält; er ist der Knecht der mannigfachen kreatürlichen Gewalten, die ihn hin und herreißen und hat keinen freien Willen, um über die Creatur zu herrschen; indem das selbstische Princip in ihm herrscht, ist er dadurch der Knecht der Natur. Erst dadurch, daß er von dieser Macht der Selbstsucht befreit wird und das in seiner Natur angelegte höhere Leben zu seiner Entwicklung gelangt, erhält er die wahre Freiheit, nämlich die Freiheit, das zu thun, was der wahre freie Wille fordert, welcher in der höheren, ursprünglichen, zur freien Entwicklung gelangenden Natur des Menschen begründet ist und darum, weil er zu der naturgemäßen Abhängigkeit von dem göttlichen Willen zurückgekehrt ist, und mit dem allmächtigen Willen, der die Welt regiert, im Einklang steht, durch keine fremde Macht von Außen her zu dem bestimmt oder gezwungen werden kann, was jenem Willen widerstreitet. Dieses allein ist die wahre *ἐξουσία αὐτοπραγίας*, in welcher der Mensch nur, indem er dem Antriebe des göttlichen Willens folgt, nach seinem eigenen Willen sich bestimmt. Dies allein ist die wahre *νομίμη ἐπιτροπή*, die Bestimmung des Lebens durch das

Gesetz Gottes, welches das wahre Gesetz des Universums ist, das Gesetz des Reiches Gottes, in welches der Mensch mit seinem eigenen Willen einstimmt, welches dadurch sein eigenes, selbsterwähltes wird und von ihm mit Freiheit erfüllt wird. So wird dann durch diese wahre Freiheit eben die Abhängigkeit selbst, aus welcher der Mensch nicht heraus kann, eine gewollte, eine freie, Stoff für die Bethätigung der sittlichen Freiheit. Der stoische Weise konnte zu dieser wahren Freiheit nicht gelangen; er konnte aus dem unauflöslichen Widerspruch zwischen der eigenen Willensbestimmung und dem Gesetz des Weltganzen nicht herauskommen. Die vom Stoicismus gelehrte *εὔλογος ἐξαγωγή*, die willkürliche Abschließung des Lebens durch den Selbstmord, ist ein Beweis von dem Mangel dieser wahren Freiheit. Wohl aber ist jenes große Wort des Stoicismus, daß der Weise allein frei sei, eine Weissagung auf die wahre Freiheit, die erst durch Christus im Leben der Menschheit verwirklicht werden sollte.

Zu dem, was der Stoicismus in seinen Paradoxieen über den Weisen aussagt, gehört auch dies, daß er allein König sei[1]). Der Weise ist der wahre Selbstherrscher, der keinem Anderen Rechenschaft abzulegen hat. Er hat eine *ἀρχὴ ἀνυπεύθυνος*. Seine Herrschaft ist nach Chrysipp[2]) die einzig wahre, weil er keinem Anderen unterworfen ist; denn er allein besitzt die zum Regieren nöthige Erkenntniß von dem, was gut und schlecht ist, die Keiner der Schlechten hat. Auch hier wieder lassen sich merkwürdige Anklänge an das, was das Christenthum wirkt und was erst hier zu seiner Wahrheit gelangt, finden. Vermöge der Würde, welche das Christenthum den Gläubigen zuschreibt und in ihnen wirklich zur Erfüllung bringt, haben sie ja die Herrschaft über die Welt. Ihnen wird von Christo in der Bergpredigt das *κληρονομεῖν τὴν γὴν* verheißen[3]). Sie sind nach Paulus schon in diesem zeitlichen Leben Solche, die zwar nichts haben, aber doch Alles besitzen[4]). Sie heißen bei Petrus[5])

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 64: *οὐ' μόνον δὲ ἐλευθέρους εἶναι τοὺς σοφοὺς, ἀλλὰ καὶ βασιλέας*

[2]) ib *ἐγνωκέναι γάρ φησι δεῖν τὸν ἄρχοντα περὶ ἀγαθῶν καὶ κακῶν, μηδένα δὲ τῶν φαύλων ἐπίστασθαι ταῦτα.*

[3]) Matth. 5. 4.

[4]) 2 Cor. 6, 10.

[5]) 1 Petr. 2, 9.

das königliche Priesterthum und werden als Solche bezeichnet, die berufen sind, mit Christo die Welt zu regieren. Wir erkennen hierin eine Verheißung, die in ihrer Beziehung auf die Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden von tiefer ethischer Bedeutung ist, während die Seichtheit des Rationalismus in demselben oft nur eine Anbequemung an sinnliche jüdische Vorstellungen, oder eine Befangenheit in solchen gesehen hat.

Das Reich Gottes ist es ja, auf dessen Verwirklichung diese Welt angelegt ist. Alles soll zuletzt ihm unterworfen werden; alle anderen Güter sollen eben nur die Form werden für die Verwirklichung des höchsten Gutes, des Reiches Gottes. Wie aber dieses zur Weltherrschaft bestimmt ist, so auch die, welche ihm angehören. Aber dieser Begriff der Weltherrschaft konnte bei dem stoischen Weisen eben so wenig, wie der Begriff jener wahren Freiheit wirklich zu Stande kommen. Wie die Freiheit des Eigenwillens doch einem fremden Gesetz dienen muß, so wird auch jene angemaßte Selbstherrschaft dem Gesetz eines Verhängnisses, im Gegensatz gegen welches sie sich nur in die eigene Selbstvernichtung zurückziehen kann, dienen müssen. Nur im Zusammenhang mit der teleologischen geschichtlichen Betrachtung, welche den Menschen an der Verwirklichung derjenigen Aufgabe mitwirken läßt, der der ganze Weltlauf dienen muß, und deren vollkommene Erfüllung das letzte Ziel derselben ist, kann auch dieses Prädikat seine volle Wahrheit erhalten. Alle Diejenigen, die dem Reich Gottes angehören, zu dessen Realisirung die ganze Geschichte bis zu ihrem letzten Ziele dienen muß, nehmen an der diesem Reiche zukommenden Weltherrschaft Theil, die in fortschreitender Entwicklung begriffen ist. Sie tragen in sich das Princip, welches die ganze Welt umzugestalten bestimmt ist; und indem sie dieses Princip im Kampf mit der Welt siegreich durchführen, üben sie diese Weltherrschaft aus, deren volle Verwirklichung sie schon jetzt im Geiste vorausnehmen, indem sie als Organe des sich allmälig verwirklichenden Reiches Gottes nur in Uebereinstimmung mit dem Gesetz desselben handeln. In diesem Reich ist der Wille des Einen der gemeinsame Wille, und sofern der Wille der Christen mit dem Willen Gottes übereinstimmt, kann nur geschehen, was sein Wille ist; sie herrschen mit Gott, sie regieren mit dem Einen Könige als seine freien Organe, deren Wille mit dem seinigen in Einklang steht. Vermöge ihrer Freiheit sind sie unabhängig von allen äußeren Ein-

flüssen, fühlen sich selbstgenugsam in der Abhängigkeit von Gott und herrschen, indem sie ihre Bedürfnisse nur dem göttlichen Willen unterordnen, frei über Alles. Dies ist die wahre ἀνυπεύθυνος ἀρχή, das Königthum, dem alles Andere dienen muß. Erst in dieser freien, von allem Anderen unabhängigen Herrschaft gelangt jenes stoische Paradoxon zu seiner vollen Verwirklichung.

Mit jenem Paradoxon, daß der Weise allein König sei, hängt auch dies zusammen, daß er der allein Reiche sei. Auch dieses Wort findet erst im Christenthum seine Erfüllung, indem der Christ nicht allein den wahren Reichthum besitzt, den kein Anderer kennt, sondern auch allein die irdischen Güter wahrhaft besitzt, nicht als ihr Knecht, sondern sie frei gebrauchend, über sie herrschend nach den Zwecken des Reiches Gottes. Dies ist es, was Christus in der Parabel unter dem wahren Haben Dessen, was man recht zu gebrauchen weiß, bezeichnet, und was Paulus meint, wenn er von dem Christen sagt, daß er Nichts habend Alles besitze.

Chrysippus sagt ferner an jener Stelle, daß die Weisen allein die waren Richter seien (δικαστικούς). Es hängt das Richten mit dem Regieren hier genau zusammen. Wir werden hier denken an jene auch oft mißverstandene oder nach ihrem Inhalt nicht tief genug aufgefaßte Verheißung, daß die Christen einst über Alles richten sollen. Zu der Theilnahme an der Weltherrschaft gehört auch das Richten über die Welt. Die Christen tragen in sich die höchste Richtschnur, nach welcher allein Böses und Gutes wahrhaft gerichtet werden kann, nach welcher einst Alles soll gerichtet werden, und welche schon jetzt der Maßstab ihres sittlichen Urtheils überall ist. In diesem Sinne sagt der Apostel Paulus, daß der πνευματικὸς, der nach dieser höchsten Regel sein ganzes Handeln bestimmt, von keinem Anderen, der nicht auf demselben Standpunkt sich befindet, recht beurtheilt werden kann, er selbst aber über Alles zu urtheilen berufen ist [1]).

Zu dem Ideal des stoischen Weisen gehört ferner die Einheit des Sittlichen, daß in dem Einen beseelenden Princip der Gesinnung, der Vernunftherrschaft alle einzelnen Tugenden begründet sind. Erst von seinem Standpunkt kann das wahrhaft Gute, die wahre Tugend

---

[1]) 1 Cor. 2, 15.

Statt haben. Demnach bestimmt sich der allgemeine Gegensatz zwischen den Weisen und Unweisen, den wahrhaft Sittlichen und Unsittlichen. Es kommt für das wahrhaft Sittliche Alles auf die wahre Gesinnung an, auf die Gesinnung, wie sie vom Weisen in concreto dargestellt wird. So sagt Chrysipp [1]), daß das Gesetz von Außen her keine wahre Tugend erzeugen könne, wie sie erst in der Gesinnung des Weisen ihre Verwirklichung findet, Vieles verbiete, aber nichts geben könne, den Schlechten Vieles untersage, aber nichts gebiete, da sie das Gute nicht zu Stande bringen könnten. Wir finden hierin einen Anklang an die Worte Pauli über den *νόμος* und sein Verhältniß zur Sünde und zur sittlichen Entwicklung, daß derselbe nichts wahrhaft Gutes in dem Menschen erzeugen könne; wenn er auch eine gewisse Zucht ausübe, in der es ihn antreibe, äußerlich scheinbar den sittlichen Anforderungen zu genügen, so könne es ihn doch nicht dahin bringen, sie in Wahrheit zu erfüllen. Denn zu dem wahren *κατόρθωμα* bedarf es eines neuen Princips der sittlichen Lebensgestaltung, welches das der im Innern des Menschen vorherrschenden Sünde von Außen her entgegentretende Gesetz nicht zu verleihen vermag, einer neuen, geheiligten Gesinnung, wie sie im Christen durch die Wiedergeburt erzeugt wird.

Von jenem Standpunkt aus schrieben die Stoiker nun dem Weisen die wahrhaft guten Handlungen, die *καθορθώματα*, zu. Wo jener Standpunkt der guten Gesinnung noch nicht vorhanden ist, kann nichts wahrhaft Gutes geschehen, kann nur ein *μέσον* Statt finden. Dies ist analog dem, was Paulus sagt über den Unterschied von *ἔργα νόμου* und *ἀγαθὰ ἔργα*, indem er die wahrhaft heilige Gesinnung als die Wurzel der guten Werke voraussetzt und diesen die nur äußerlich gut scheinenden, aber nicht in ihr wurzelnden Werke entgegensetzt.

Indem nun der Stoicismus von dieser Idee ausgeht, macht er den allgemeinen Gegensatz zwischen Gutem und Bösem, wie zwischen Wahrem und Unwahrem. Alles Gute geht von demselben Princip aus, wie auch alles Böse; zwischen beiden liegt nichts in der Mitte, wie es zwischen Wahrem und Falschem nichts Mittleres giebt. Mit der Betrachtung des Sittlichen in seiner Einheit hängt zusammen die

---

[1]) Plutarch. de repugn. stoicor cap. 11. *τὸν νόμον πολλὰ τοῖς φαύλοις ἀπαγορεύειν, προστάττειν δὲ μηδέν· οὐ γὰρ δύνανται κατορθοῦν.*

Betrachtung des Unsittlichen in gleicher Beziehung, aus welcher das stoische Paradoxon folgt: gleich wie alles Gute, so seien auch alle Sünden einander gleich. Chrysippus spricht dies in folgender Weise aus: „Wenn ein Wahres nicht mehr wahr ist, als das Andere; und ein Falsches nicht mehr falsch, als ein Anderes, so ist auch zwischen Betrug und Betrug, Sünde und Sünde, kein Unterschied. Und wer hundert Stadien von Kanobos entfernt ist, und wer nur ein Stadium, sind doch Beide auf gleiche Weise nicht in Kanobos; so sind der, welcher mehr und der, welcher weniger sündigt, doch Beide von dem Guten fern." Auch hier stimmt der Stoicismus mit dem Christenthum in dem idealen Standpunkt zusammen und findet in demselben seine Erfüllung. Von diesem Standpunkt macht auch das Christenthum nur den Einen Gegensatz zwischen göttlichem und ungöttlichem Leben, Ausübung des Sittengesetzes in allen seinen Forderungen, oder Zwiespalt mit demselben, Liebe oder Selbstsucht als herrschendes Lebensprincip, welcher Unterschied auch in der Erscheinung sich darstellen möge; zwischen beiden liegt nichts in der Mitte. Es ist dies wichtig für die Selbstprüfung im Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengesetzes, in aller Sünde, in der inneren und äußeren, in allen ihren Erscheinungen dasselbe Princip zu erkennen. Dies ist der sittliche Spiegel, den Christus in der Bergpredigt[1]) der ethischen Selbstbetrachtung vorhält, wenn er alle noch so fernen Regungen des selbstischen Princips, wie die rohen Ausbrüche der selbstischen Begierden auf denselben Ursprung zurückführt. Danach sagt Jakobus[2]), daß, wer nur Ein Gebot übertreten hat, der Uebertretung des ganzen Gesetzes schuldig sei. Und Johannes[3]) setzt von diesem Standpunkt Jeden, der seinen Bruder haßt, in Eine Kategorie mit dem Mörder. Von diesem Standpunkt sagt er, daß, wer aus Gott geboren ist, nicht sündigt, ohne hier irgend einen Unterschied zu machen, weil alle Sünde auf gleiche Weise mit dem Wesen des göttlichen Lebens im Widerspruch steht. So muß vom Standpunkt der Idee aus, indem nur der Gegensatz des Princips in's Auge gefaßt wird, alles Böse sich als gleich darstellen. Dies muß zum Bewußtsein gebracht werden, damit die wahre Be-

---

[1]) Matth. 5, 28.
[2]) Jac. 2, 10.
[3]) 1 Joh. 3, 15.

deutung der Gesinnung in Bezug auf das Gute und Böse erkannt werde.

Aber andererseits muß, was der Stoicismus nicht thut, der Standpunkt der Idee und der Standpunkt der Erscheinung auseinander gehalten werden. Auch hier läßt das Christenthum das rechte Verhältniß des idealen Standpunktes zu dem der Erscheinung erkennen; es lehrt in der Erscheinung eine Mannigfaltigkeit der Stufen unterscheiden, je nachdem mehr oder weniger das göttliche Leben in seiner Entwicklung im Kampf mit der Sünde siegreich durchgedrungen ist, mehr oder weniger die Reaktionen des ungöttlichen Princips hervortreten. So macht derselbe Johannes, welcher jenen unvermittelten Gegensatz von dem idealen Standpunkt aufstellt, doch einen Unterschied in der empirischen Beurtheilung der Sünde. Wie das Eine zur Strenge der Selbstprüfung erfordert wird, so das Andere zu der liebevoll gerechten Beurtheilung der verschiedenen Erscheinungsformen des sittlichen Lebens.

Indem der Stoicismus darauf ausgeht, die Einheit des sittlichen Lebens, die im Ideal des Weisen begründet ist, darzustellen, sucht er nun auch die mannigfaltigen Tugenden auf Eine Tugend zurückzuführen. Sie erscheinen ihm alle nur als verschiedene Gestaltungsformen, in denen sich das Eine sittliche Princip der Vernunftherrschaft offenbart, alle nur mannigfaltige *σχήσεις* der Einen Grundtugend [1]). Auch diese Idee wird im Christenthum zu ihrem wahren Recht gelangen. Im Gegensatz gegen alle sittliche Vereinzelung hebt es die Einheit der Gesinnung, in der Alles zusammengefaßt ist, hervor, wie dies im Begriff des wahren *ἔργον ἀγαθόν* sich darstellt. Alle Tugenden erscheinen hier nur als mannigfaltige *σχήσεις* der das ganze Leben beherrschenden Liebe, wie Paulus 1 Cor. 13 alle christlichen Grundtugenden auf das Eine Princip der Liebe zurückführt. Vom idealen Standpunkt können wir auch hier sagen, daß mit der Liebe alle Tugenden gesetzt seien, und wer die Eine Tugend besitze, damit zugleich alle anderen Tugenden habe. Anders aber stellt sich die Sache in dem allmäligen Aneignungs- und Durchbildungsprozeß, der von der beseelenden Liebe auf alle Kräfte des Geistes ausgeht. Zwar wird nun die Liebe in dem Ent-

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 54. cf. cap. 65. *τὰς δὲ ἀρετὰς λέγουσιν ἀντακολουθεῖν ἀλλήλαις καὶ τὸν μίαν ἔχοντα πάσας ἔχειν.*

wicklungsprozeß des sittlichen Lebens und der Erfüllung der sittlichen Aufgabe ihr Werk nicht vollbringen können ohne das Zusammenwirken aller kämpfenden und bildenden Tugenden, durch welche alle die beseelende Kraft der Liebe sich hindurch verbreitet; aber es wird doch in der Erscheinung eine Allmäligkeit sich darstellen in der stufenweisen Ausbildung der Herrschaft über das ganze geistige Leben. Hier tritt nun die Verschiedenheit ein. Die Liebe erscheint, indem sie das Urtheil des Geistes bestimmt, mit der Welt innerhalb und außerhalb des Menschen kämpft, um allmälig sich Alles zu unterwerfen, als *φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία*, Weisheit, Besonnenheit, Tapferkeit, Geduld, und es kann in dem allmäligen Entwicklungsprozeß von der Einen sittlichen Grundrichtung aus das Eine mehr vorherrschen, das Andere mehr zurücktreten, bis das ganze Werk in vollständiger, harmonischer Aneignung vollbracht worden. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunktes im Verhältniß zu dem stoischen wird sich nun einerseits darin zu erkennen geben, daß, wie das Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Ideal und der Erscheinung darin begründet ist, also auch das rechte Verhältniß zwischen der Einheit in der Idee und der Mannigfaltigkeit und Verschiedenheit in der Erscheinung klar hervortritt, andererseits, daß das Princip der sittlichen Einheit selbst ein anderes ist, indem der Stoicismus von seinem intellectualistisch-philosophischen Standpunkt das Intellectuelle, das Eine Wissen von dem Guten, die *ἐπιστήμη*, an die Spitze stellt und alle Tugenden als verschiedene *σχήσεις* dieser Einen Grundtugend ansieht, dagegen das Christenthum von seinem praktischen Standpunkt Alles von der Liebe, welche die Selbstsucht überwindet, herleitet und, wie Paulus 1 Cor. 13 thut, alles sittliche Handeln als ein Handeln der Liebe in verschiedenen Beziehungen darstellt. Doch jene Auffassung von dem Grundwesen des Sittlichen im Wissen ist etwas nicht blos dem Stoicismus, sondern der ganzen von Socrates ausgegangenen ethischen Richtung Eigenthümliches, und wir werden deshalb die genauere Untersuchung über das Verhältniß dieser Auffassung zur christlichen den nachfolgenden Abschnitten vorbehalten.

Wenn nun der Stoicismus und das Christenthum mit einander übereinstimmen in der Aufstellung eines Ideals des Weisen und eines Ideals des Gerechten, indem freilich das Christenthum allein dieses Ideal als verwirklicht darstellen kann, wenn sie übereinstimmen

in den hohen Prädikaten, die sie dem Weisen beilegen, so findet doch zwischen beiden ein großer Unterschied Statt in der Art, wie dies begründet, wie das Verhältniß des Weisen zu Gott und zu dem Universum aufgefaßt wird.

Zwar finden wir im Stoicismus wohl ein Prinzip, welches auf die Abhängigkeit des Weisen von einem Gesetz des Universums hinführen konnte, und wonach seine Freiheit und Weltherrschaft auf diese Abhängigkeit begründet werden könnte. Aber andererseits tritt in der stoischen Anschauung das Prinzip der ethischen Selbstgenügsamkeit zu stark hervor, was gerade den schroffsten Gegensatz gegen die christliche Demuth bildet. Wie in der pantheistischen Weltanschauung des Stocismus einerseits gegeben ist eine Abhängigkeit von einer eisernen Nothwendigkeit, der sich alles andere Dasein unterwerfen muß, so andererseits eine Selbstgenugsamkeit im Zurückgehn in die eigene Gesinnung, in der sich der Weise erhaben fühlt über Alles rings um sich her, in souveräner Weise seinen Lebenszweck setzt und verfolgt und seinem Leben ein Ende setzt, wie er will. Es finden sich hier die beiden im schroffsten Gegensatz miteinander auftretenden Richtungen, der Gipfel egoistischer Selbsterhebung, die sich Gott gleich setzt, mit der Selbstvernichtung in der Hingebung an eine eiserne Nothwendigkeit, die alles individuelle Dasein verzehrt. Wenn der Weise Alles opfern muß, auf das eigene persönliche Dasein Verzicht leisten, so flüchtet er sich in die Autonomie seiner Gesinnung. Er weiß sich dem Zeus ganz gleich in dem Besitz seiner Tugend. Chrysippus sagt[1]): „Wie es dem Zeus zukommt, sich groß zu wissen in sich selbst und in seinem Leben, und hoch von sich zu reden, indem er so lebt, wie es dessen werth, hoch von sich zu reden, so ziemt auch alles Dieses den Guten in dem Bewustsein, daß Zeus vor ihnen nichts voraus hat.“

Es tritt hier jene antike Tugend der *μεγαλοψυχία* hervor, von welcher wir später beim Aristoteles reden werden. Wir finden in dem Stoicismus hier das Selbstgefühl, welches die antike Tugend charakterisirt, den schärfsten Gegensatz gegen das, was im Christenthum die Demuth als Grund aller christlichen Entwicklung ist, in

---

[1]) Plutarch. de repugn. stoic. cap. 13: *ὥςπερ τῷ Διΐ προσήκει σεμνοῦσθαι ἐπ' αὐτῷ τε καὶ τῷ βίῳ, καὶ μεγαληγορεῖν, ἀξίως βιοῦντι μεγαληγορίας· οὕτω τοῖς ἀγαθοῖς πᾶσι ταῦτα προσήκει κατ' οὐδὲν προεχομένοις ὑπὸ τοῦ Διός.*

seinem Gipfelpunkt. Es sind dies die in der menschlichen Natur in ihrer vorchristlichen Entwicklung nothwendigen Gegensätze: der Gipfel einer Selbsterhebung, welche keinen festen Grund hat, sich behaupten zu können und in das Extrem der Selbstvernichtung übergeht. Erst das Christenthum läßt die rechte Ausgleichung zwischen diesen Gegensätzen finden, indem es auf den Adel der tiefsten Selbsterniedrigung den Gipfel der Hoheit erbaut, wie es in dem Wesen der christlichen Demuth, zu welcher das ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι die andere Seite ist, sich bewährt, und indem es den menschlichen Willen mit Freiheit in die absolute Abhängigkeit eingehen läßt, wodurch es die Identificirung von Nothwendigkeit und Freiheit setzt. Der Kaiser Mark Aurel hingegen, bei welchem der Stoicismus noch ein gewisses Element aus der Erziehung in sich aufgenommen hatte, weiß doch nichts Höheres als die kalte Resignation an eine eiserne Nothwendigkeit bei dem Opfer des eigenen persönlichen Daseins. Er weiß sich nur damit zu trösten, daß in dem Kreislauf des Lebens stets dasselbe sich wiederholt, das längere Leben vor dem kürzeren nichts voraus hat. Und von dem Standpunkt einer solchen philosophischen Resignation, die man durch Vernunftgründe Allen soll andemonstriren können, erscheint ihm die Begeisterung, mit der christliche Märtyrer in dem Bewußtsein ihres Glaubens in den Tod gehn, nur als leere Declamation.

Aus dem bezeichneten allgemeinen Gegensatz zwischen Stoicismus und Christenthum müssen nun auch spezielle Differenzen hervorgehen, die demselben entsprechen. Wir heben aus demselben folgende hervor.

Wie durch die Idealisirung des Weisen der Stoicismus dazu geführt wird, demselben eine Autonomie beizulegen, wodurch er sich zuweilen über das Sittengesetz selbst erhebt und sein eigenes Gesetz sich macht, das zeigt sich in dem Urtheil über den Selbstmord. Wenn der Stoicismus den Grundsatz des Einklangs mit dem Gesetz des Weltganzen, der Uebereinstimmung zwischen dem Gesetz des menschlichen Lebens und dem Gesetz des Ganzen consequent durchgeführt hätte, so würde sich daraus auch die Folgerung ergeben haben, daß zwischen den Lagen und Verhältnissen, in welche der Mensch durch die Entwicklung des Weltganzen geführt worden, und dem, was seine sittliche Würde von ihm verlange, nie ein wahrhafter Widerspruch eintreten könne, sondern die Verhältnisse, in die

er durch das Schicksal gestellt ist, ihm auch die Art und Weise be-bezeichnen müssen, wie er seine sittliche Würde ausprägen, seine sittliche Lebensaufgabe erfüllen soll. Aber wir haben schon bemerkt, wie der Stoicismus, weil ihm der wahre Begriff von der göttlichen Leitung des Weltganzen zu einem bestimmten Ziel hin, das teleologische Moment, und die Anordnung der Bedeutung des persönlichen Lebens fehlte, ebendaher seiner Voraussetzung nicht treu bleiben, den Widerstreit hier nicht auflösen konnte, dessen Auflösung wir erst vom Standpunkt des christlichen Glaubens finden können. Daher läßt der Stoicismus solche Fälle zu, in denen ein solcher Widerstreit zwischen dem Schicksal und der sittlichen Würde des Einzelnen entsteht, daß er nicht derselben gemäß fortleben zu können glaubt, der Weise sich zum Herrn über sein Leben macht. Das ist die εὔλογος ἐξαγωγή der Stoiker. Nach diesem Grundsatz handelte der jüngere Cato, indem er die römische Republik nicht überleben wollte. Da im Gegensatz mit der traurigen Gestalt des öffentlichen Lebens, mit der schmachvollen Knechtschaft und dem Sittenverderben manche edlere Seelen in der ersten Kaiserzeit in der stoischen Autonomie der Gesinnung eine Zuflucht suchten, so kommen manche Beispiele von einem solchen Selbstmorde vor, daß manche edle Römer sich selbst den Tod gaben, um einer unwürdigen Behandlung durch den Despotismus zu entgehen, oder wenn sie in einer unheilbaren, alle ihre Kräfte lähmenden Krankheit ihre Thätigkeit gehemmt sahen und nicht länger glaubten auf eine ihrer würdige Weise leben zu können. Das Christenthum aber führt hier das Prinzip des Einklangs zwischen dem individuellen Gesetz und dem allgemeinen consequent durch. Der Mensch erkennt immer an den von Gott geordneten Umständen, was in allen Beziehungen seine sittliche Lebensaufgabe ist; es ist der Gedanke der göttlichen Weltregierung, der die Umstände beherrscht und der den Menschen leitet bei seinem Handeln unter denselben, wie er nichts Anderes sein will als Organ dieses Gedankens. So erkennt er daher in allen Lagen und Verhältnissen, was er zur Vollziehung seiner sittlichen Aufgabe zu thun, wie er seine wahre sittliche Würde in der Verherrlichung Gottes zu bewähren hat. Das ist die wahre unbezwingbare Hoheit des Christen, vermöge welcher er über alle Gewalt der äußerlichen Umstände erhaben ist, indem er sie alle, wie beengend und drückend sie auch Andern erscheinen mögen, dem göttlichen Leben, das in ihm ist, dienstbar macht, nur zur Verherrlichung des-

selben gebraucht. So lange Gott nicht durch den Naturlauf oder das Schicksal, das ihn ungesucht in der Erfüllung seiner sittlichen Aufgabe trifft, das Ende seines irdischen Lebensfadens herbeigeführt hat, wird er nur in der Selbsterhaltung seiner sittlichen Aufgabe genügen zu können meinen und eben darin die wahrhafte Tapferkeit bethätigen, welche weder durch das Leben noch durch den Tod besiegt werden kann. Davon haben leidende und kämpfende Christen unter allen solchen Verhältnissen, durch welche jene Männer des Alterthums ihrem Leben willkürlich ein Ende zu machen sich berufen glaubten, gezeugt; wie jener arme Serrulus, der in seiner Hoheit als Bettler hervorstrahlt, in jener göttlichen Knechtsgestalt christlicher Tugend.

Ein anderer spezieller Differenzpunkt ist folgender. Der Christ entzieht sich nicht der Macht der rein menschlichen Gefühle, sondern giebt sich ihnen, als in seiner von Gott geschaffenen Natur begründet, hin; nur unterordnet er sie dem höchsten Prinzip, dem sein ganzes Leben dient. Das Christenthum lehrt nicht Unterdrückung dieser natürlichen Gefühle, es lehrt nur ihre Verklärung und Unterordnung unter die Liebe zu Gott. Dagegen vom stoischen Standpunkt ergiebt sich als die Anforderung der Selbstgenugsamkeit in allem, was von Außen kommt, die *ἀπαθεία*, die zu den Merkmalen des stoischen Weisen gehört.

Wir dürfen nun allerdings diese *ἀπαθεία* in dem stoischen Sinne nicht verwechseln mit einer Gefühllosigkeit, einem Stumpfsinn, welcher für die Gefühle der Lust oder Unlust unempfindlich ist, einem Mangel der in der menschlichen Natur gegründeten *πάθη*. Der Stoicismus erkennt wohl, daß dies nichts sittlich Bedingtes, keine Tugend wäre, sondern ein Fehler der natürlichen Begabung, oder eine sittliche Unterdrückung der natürlich menschlichen Gefühle. Zeno erkennt, daß es auch eine *ἀπαθεία* im schlechten Sinn gebe. Er sagt, es gebe auch einen andern *ἀπαθής*, den Schlechten, bei dem dieses Wort sei eine Bezeichnung des Harten, des für alle Rührung Unempfindlichen [1]. Dagegen die sittlich bestimmte *ἀπαθεία* bezeichnete er als das *ἀνέμπτωτον*, die Festigkeit des Geistes, welche durch die *πάθη* nicht erschüttert werden kann, die vollkommene Vernunft-

---

[1]) Diog. Laert. Zeno cap. 64: *εἶναι δὲ καὶ ἄλλον ἀπαθῆ τὸν φαῦλον, ἐν ἴσῳ λεγόμενον τῷ σκληρῷ καὶ ἀτέγκτῳ.*

herrschaft, die Herrschaft des Geistes über die Natur. Und in diesem Gegensatz der sittlichen und unsittlichen ἀπαθεία wird das Christenthum mit dem Stoicismus übereinstimmen.

Aber doch wird hier noch ein Unterschied Statt finden, welcher in der allgemeinen Verschiedenheit beider Standpunkte in Beziehung auf das Verhältniß des Ethischen zum Religiösen begründet ist. Bei dem Stoicismus ist es immer jene Selbstherrschaft der Vernunft, die mit dem Wesen der christlichen Demuth im Widerspruch steht; der Geist, der sich Alles unterwirft, läßt die Reaktion der Natur nicht aufkommen. Wenn dem Stoiker ein Freund stirbt, so muß er doch das Gefühl der Theilnahme zuletzt unterdrücken; es ist ihm keine Hoffnung gegeben, daß das theure Leben in einer höheren Form soll erneuert werden; er sieht ihn als ein Opfer der eisernen Nothwendigkeit verfallen dem unwandelbaren immanenten Gesetz des Universums. Und so auch, wenn er selbst dem Tode entgegengeht. So muß eine ἀπαθεία der Selbstgenugsamkeit erfolgen.

Der Christ hingegen giebt sich im Leiden dem vollen Gefühl menschlicher Schwäche hin, wird seiner Abhängigkeit auch darin inne und will sie nicht abstreifen; aber durch die Kraft des göttlichen Lebens überwindet er die menschliche Schwäche. Indem er sich schwach fühlt, fühlt er sich stark. Es ist nicht seine Kraft, sondern die Kraft Gottes, mit der er kämpft. Wie er das Leiden als ein von Gott verhängtes dankbar hinnimmt, die erziehende Weisheit einer ewigen Liebe darin erkennt, so siegt er im Leiden durch die Kraft desselben Gottes. Das Opfer, welches im Leiden Gott dargebracht wird, muß mit voller Besonnenheit und Ergebung als solches empfunden werden, um seine wahre Bedeutung zu haben. So giebt Christus selbst das größte Beispiel des Märtyrertodes im Sieg über die im Vollgefühl empfundenen πάθη. Die Demuth ist es, welche, Göttliches und Menschliches auseinanderhaltend, das Göttliche rein bewahrend, wo die Reaktionen des Natürlichen sich einzumischen drohen, dadurch als das wahrhaft Maßhaltende in Beziehung auf die πάθη sich bewährt. Diese ἀπαθεία des göttlichen Lebens ist nicht auf Autonomie der Vernunft, auf sittliches Selbstgefühl gegründet, sondern geht aus von dem Grundton des das ganze Leben bestimmenden Bewußtseins der Abhängigkeit von Gott; sie ist das volle

Ebenmaß in dem Einklange zwischen dem Menschlichen und Göttlichen, wie es Schleiermacher mit Recht bezeichnet, die wahre Schönheit der Seele.

2. Sokrates und der Platonismus.

Der Stoicismus hat eine allgemeine welthistorische Bedeutung für uns, sofern wir hier einerseits den Gegensatz des antiken Standpunkts gegen den christlichen in der Sittenlehre wahrnehmen, andrerseits aber auch das Hinstreben des sittlichen Geistes zum Christenthum, die Weissagung auf Christum darin erkennen. Weniger ist der Stoicismus mit der Entwicklung der christlichen Sittenlehre selbst in Berührung gekommen. Nur in einzelnen Fällen ist es geschehn; doch ist kein universeller Einfluß von ihm auf die Entwicklung der christlichen Sittenlehre ausgegangen, da er beim Eintritt des Christenthums nur noch einen kleinen Kreis von Anhängern hatte.

Nachdem wir so den Stoicismus als vereinzelte Erscheinung des ethischen Geistes im Verhältniß zum Christenthum betrachtet haben, gehen wir nun auf den Zusammenhang der geschichtlichen Entwicklung der hellenischen Ethik zurück; und wir müssen daher mit dem Mann beginnen, welcher den Anstoß zu allem vorherrschend ethischen Element in der hellenischen Wissenschaft gegeben hat und von dem alle Strahlen der höheren Lebensentwicklung, die das Christenthum weissagten und zu demselben hinführten ausgegangen sind, mit Sokrates.

a. Sokrates.

Sokrates ist die höchste Erscheinung auf dem Standpunkt des Alterthums, wo der Geist desselben über sich selbst hinausgeht, eine Erscheinung, welche, eben weil sie so einzig dasteht auf dem Boden der alten Welt, so ahnungsvoll den Keim einer verborgenen Zukunft, welche aus den Elementen der alten Welt selbst sich nicht bilden konnte, verschlossen in sich trägt, daher etwas so Räthselhaftes und Verborgenes in sich hat, gleich wie die äußerliche Erscheinung des Sokrates; das Licht leuchtend an einem dunklen Ort, als Vorbote des vollen Tages, der einst anbrechen sollte.

Nicht ohne Grund hat Marsilio Ficino den Sokrates als den Johannes den Täufer für die alte Welt bezeichnet. Die Analogie

zwischen Sokrates und Christus selbst ist oft hervorgehoben worden. Und wenn sie auch von manchen Standpunkten mißverstanden worden, so hat sie doch ihre Wahrheit, wenn man nur mit dem Verwandten auch den Gegensatz wohl berücksichtigt. Es gehört als charakteristisches Merkmal zur Bezeichnung der Größe von Beiden, daß kein Einzelner das ganze Bild von ihnen aufzufassen im Stande war, und Gegensätze in der Auffassung ihres Wesens entstehen konnten und mußten, welche die höhere Einheit verkennen lassen und welche doch beide Eine zum Grunde liegende Wahrheit haben. Wir werden das wahre Bild nur finden können, indem wir zu einer Einheit zusammenschauen, was durch diese Gegensätze getrennt worden, und die beiden entgegengesetzten Anschauungsformen sammt Allem, was in Vermittlung zwischen denselben liegt, zusammenfassen. Dies gilt, wie von den synoptischen Evangelien und dem Johannes in Bezug auf Christus, so von Xenophon und Platon in Bezug auf Sokrates. Aber der Unterschied zeigt sich darin, wie dies Schleiermacher in seiner Hermeneutik treffend bezeichnet hat, daß von dem Geist Christi eine übermächtige Anziehungskraft zur Einheit ausging, wie eine solche vom Geiste des Sokrates nicht ausgehen konnte, und wir werden daher weit mehr von dem wahren Christus in den Synoptikern und dem Johannes zugleich, als von dem wahren Sokrates in dem Xenophon und Platon zugleich finden können.

Sokrates erscheint als der Repräsentant der Sehnsucht nach dem Göttlichen, in der Gestalt, in welcher sie zu ihrem klarsten Selbstbewußtsein gelangt ist, als Repräsentant des Bewußtseins der Unzulänglichkeit menschlichen Wissens und Handelns; wie er Andere durch seine von diesem Bewußtsein getragene Dialektik zu der Selbstverständigung darüber zu führen sucht. Er bildet den christlichen Standpunkt vor, indem er sein Leben schließt im Bewußtsein der Heilung, der er in einem höheren Dasein entgegengeht, mit der Aufforderung, daß dem Aeskulap ein Hahn für ihn geopfert werde; denn wir können diese Erzählung nicht für etwas blos Mythisches halten, sondern müssen einen tiefen Zug angedeuteter Wahrheit darin erkennen. Wir möchten auch einen höheren Ernst und ein wahrhaft sokratisches Element in dem finden, was Platon den Sokrates sagen läßt in Beziehung auf das Bedürfniß nach einer göttlichen Offenbarung, wenn derselbe von dem *ἀνθρώπινος λόγος* unterscheidet einen *λόγος θεῖος* als

den sicheren Wegweiser [1]). Wer in dem Sokrates nur den Mann sieht, der die Idee des wahren Wissens zum Bewußtsein gebracht hat, wie dies allerdings die eine Seite dieses großen Mannes ist, dem wird freilich ein solcher Anspruch als ein, im Ernste gemeint, des Sokrates unwürdiger erscheinen, insofern dadurch die Autonomie der Wissenschaft geleugnet und dieselbe von einer äußerlichen Autorität abhängig gemacht würde. Wir aber müssen in Sokrates mehr sehen, als nur den Repräsentanten dieser Einen Seite des menschlichen Wesens. Wir werden in ihm den höchsten Ausdruck der Idee der Menschheit überhaupt auf dem Boden des Alterthums erkennen und zu dem rein Menschlichen auch die hier zum Grunde liegende Sehnsucht nach etwas Höherem als menschlicher Wissenschaft rechnen, etwas, das auch mit dem Standpunkt dessen, der mit der Idee des Wissens zugleich von der Unzulänglichkeit desselben zeugte, nicht unvereinbar ist. In dem *δαιμόνιον* des Sokrates werden wir ja auch ein mystisches Element, einen über das vernünftige Erkennen hinaus gehenden unmittelbaren Zug des Göttlichen erkennen müssen. Wenn wir aber auch selbst sollten annehmen müssen, daß jene Worte nicht im vollen Ernst gemeint seien, würden wir doch immer eine unbewußt ausgesprochene weissagende Wahrheit darin finden. Aus dem Gesagten wird sich aus die Stellung des Sokrates im Verhältniß zu dem, der sich selbst den Weg, die Wahrheit und das Leben nennt, der alle Mühseligen und Beladenen zu sich einladen konnte, damit sie bei ihm Ruhe finden sollten, ergeben.

Sokrates steht an der Spitze jener welthistorischen Männer, welche in Zeiten, in denen der Glaube an etwas Göttliches und an eine objective Wahrheit durch die Sophistik eines Alles zersetzenden Verstandes und die Macht der Alles ergreifenden Verneinung erschüttert worden war, in die Tiefe ihres gottverwandten Geistes die Menschen zurückführten und in dem unmittelbaren Bewußtsein von dem Wahren und Göttlichen eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit sie finden ließ. Von den speculativen Fragen, in deren Beantwortung sich der Geist immer von Neuem abmühte, lenkte er ihren Blick auf ihre eigene sittliche Natur zurück. Von der Natur rief er den Geist in sein eigenes inneres Wesen, daß er sich hier orientiren und zu Hause sein lernen solle. Es ist das wichtige *γνῶθι*

---

[1]) Platon. Phaedo pag. 85 d.

σεαυτόν, welches das Orakel zu Delphi als das Ausgezeichnete des Sokrates pries. So ist der große Anstoß, der von ihm ausging, Jahrhunderte fortwirkte und in späteren Zeiten immer von Neuem wieder hervortrat durch die Vermittlung der Männer, welche seinen Geist in spätere Jahrhunderte hinüberleiteten, die Hinweisung auf das unmittelbar Gottverwandte im Menschen und auf das Sittliche, wie von diesem aus auf das Religiöse. Es ist das ethisch-praktische Element, das von dem Sokrates besonders angeregt wurde und wodurch der wissenschaftliche hellenische Geist dazu hingeführt ward, von der Naturphilosophie zur Ethik sich hinzuwenden.

Damit könnte nun freilich ein Streit zu sein scheinen, wenn gerade vom Sokrates die Richtung ausging, welche die Tugend als ein Wissen betrachten ließ, und wodurch er gerade als Begründer jener intellektualistischen Richtung erscheint, die wir nachher im Platon und auch, wie wir schon bezeichnet, in dem Stoicismus fortwirken sehn. Wir möchten daher, wenn wir dies mit der praktischen Richtung des Sokrates, von der wir gesprochen haben, zusammenhalten, zu der Vermuthung geführt werden, daß diese Auffassung nicht zu dem Eigenthümlichen des Sokrates gehörte, sondern vielmehr dem speculativen Geiste Platons zuzueignen ist, vielmehr dem platonischen als dem ursprünglichen Sokrates. Daß dem aber nicht so ist, sondern dies wirklich zu dem Charakteristischen des Sokrates gehört und zu dem, was von ihm auf die ganze wissenschaftliche Ethik der nächstfolgenden Zeit übergegangen ist, das erhellt daraus: Aristoteles, der das Ursprüngliche des Sokratischen und das Neue, was von dem eigenthümlichen Geiste Platons herrührt, so bestimmt zu unterscheiden wußte und es auseinander zu halten pflegt, er nennt gerade jenes Prinzip das Eigenthümliche des Sokrates[1]).

Wir müssen aber den Sokrates in dem Zusammenhange der Geschichte betrachten, um zu erkennen, wie er von vorherrschend praktischer Richtung zu diesem Prinzip gelangen konnte, und den Antheil zu würdigen, welchen die Wahrheit an demselben hat. Sokrates mußte dem Sittlichen eine sichere, feste Grundlage in der Wissenschaft geben im Kampf mit jenen Sophisten, welche Alles nur in

---

[1]) Aristot. Magn. Moral. 1, 1. ed. Becker tom. II. p. 1182: *μετὰ τοῦτον (Πυθαγόραν) Σωκράτης ἐπιγενήμενος βέλτιον καὶ ἐπὶ πλεῖον εἶπεν ὑπὲρ τούτων, οὐκ ὀρθῶς δὲ οὐδ᾽ οὗτος· τὰς γὰρ ἀρετὰς ἐπιστήμας ἐποίει, τοῦτο δ᾽ ἐστὶν εἶναι ἀδύνατον.*

ein willkürliches Meinen verwandelten. Er mußte nachzuweisen suchen, daß das wahrhaft sittliche Handeln nicht von schwankenden Meinungen ausgehen könne, sondern nur von einem in sich selbst gewissen sittlichen Bewußtsein, dem Bewußtsein von der Idee des Guten, wodurch Alles bestimmt werden sollte. Er mußte hervorheben, daß nur jenes von der Idee des Guten getragene bewußte sittliche Handeln das wahrhaft sittliche sei. Und er meint hier nicht blos ein theoretisches Wissen, sondern ein Bewußtsein, das im Leben wurzelt, das Bewußtsein der zu sich selbst gekommenen höheren sittlichen Natur des Menschen. Von dem Standpunkt des Alterthums gab es ja auch nur ein Mittel, um das höhere Selbstbewußtsein zu sich selbst und zur Klarheit zu bringen, die Vermittlung der Wissenschaft. Es fehlte noch das, wodurch es zu etwas von dem besonderen Gut der Wissenschaft Unabhängigem, das zu allen Menschen auf gleiche Weise gebracht werden konnte, gemacht worden ist, die Entwicklung des höhern Lebens vom Glauben aus. So sehen wir den Sokrates bei seiner richtigen Polemik durch den Standpunkt der alten Welt beschränkt; und so mußte er dazu beitragen, dieses Prinzip des Intellektualismus, das erst durch das Christenthum gestürzt werden konnte, weiter zu verbreiten. Wichtig ist dies wegen der daraus sich ergebenden Folgen. Wenn das Sittliche als Sache des Wissens aufgefaßt wird, so folgt daraus, daß, wie das Gute vom Wissen ausgeht, also auch das Böse nur in einem Mangel des Wissens begründet, etwas Unfreiwilliges ist, und somit der wahre Grund des Bösen in der verkehrten Willensrichtung, die als das Ursprüngliche dann auch das Urtheil des Geistes verkehrt, nicht erkannt werden kann. Wir werden dies also als dasjenige betrachten, was von Sokrates auf Platon übergegangen ist.

b. Platon.

Als ethisches Prinzip stellt Platon im Theätet die *ὁμοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν* auf. Das Ziel, nach welchem der Mensch zu streben hat, ist dies: so viel als möglich Gott ähnlich zu werden; und dies geschieht, indem er durch Weisheit gerecht und fromm wird. Dies scheint nun mehr, als irgend etwas Anderes, mit dem christlichen ethischen Prinzip überein zu stimmen. Denn die Darstellung des Bildes Gottes in den irdischen Verhältnissen, die selbstbewußte freie Verherrlichung Gottes ist das Ziel, welches das Christenthum

aufstellt; und das Reich Gottes ist ja eben die Gemeinschaft der Menschheit in der Verwirklichung des Bildes Gottes unter den Bedingungen des irdischen Daseins.

Aber um jenes Prinzip im Sinne Platons recht verstehn und anwenden zu können, kommt es zuerst darauf an zu wissen, wie er sich Gott gedacht habe; denn dadurch wird sich erst der Begriff der Aehnlichkeit mit Gott bestimmen. Es fragt sich, ob die Auffassung der Gottesidee eine solche ist, daß darnach das sittliche Handeln in Wahrheit als eine Verähnlichung mit Gott verstanden werden kann, ob Gott als ein handelnder so erkannt wird, daß seine Nachbildung im sittlichen Handeln ernst gemeint sein kann; oder ob eine solche Auffassung der Gottesidee an die Spitze tritt, nach welcher dieses nicht möglich ist, und daher dieses Prinzip abgeschwächt und seiner wahren Bedeutung beraubt werden muß. Zweitens fragt es sich, ob dieses Prinzip mit der Auffassung von der Anlage dieses Weltganzen im Einklang steht, ob die Welt als eine solche betrachtet wird, in der die Aehnlichkeit mit Gott wirklich dargestellt werden kann; oder ob in ihr etwas vorhanden ist, was dieser Darstellung widerstrebt, ein unüberwindlicher Gegensatz gegen das Göttliche, so daß das Höchste unter den Bedingungen dieses irdischen Daseins nicht verwirklicht werden kann. Und drittens wird zur vollständigen Durchführung dieses Prinzips gefordert werden, daß nicht blos das einzelne menschliche Leben als Verwirklichung desselben betrachtet werden kann, sondern auch dieses als die Einheit erkannt wird, wodurch das ganze Leben der Menschheit bestimmt und auf Ein Ziel bezogen werden soll. Dann erst wird auch erhellen, wie das Leben jedes Einzelnen in der sittlichen Gesammtaufgabe der Menschheit als gemeinsame Darstellung der Verähnlichung mit Gott seinen eigenthümlichen Platz in der demselben angewiesenen sittlichen Aufgabe erhält. Es wird also die ganze Anlage der Entwicklung der Menschheit im Zusammenhange mit der Natur demgemäß betrachtet werden müssen; es wird die teleologische Auffassung der Welt und ihres Entwicklungsganges dazu erfordert werden. Es fragt sich nun, wie sich die platonische Auffassung zu diesen drei Momenten verhält.

Was nun zuerst die Gottesidee anbetrifft, so haben wir hier einen Punkt zu berühren, der in der Untersuchung des platonischen Systems etwas Streitiges ist; denn es finden sich bei Plato zwei verschiedene Bestimmungen der Gottesidee. Einerseits tritt uns in

einer merkwürdigen Stelle in dem 7. Buche der Republik nur die Idee eines absoluten, nicht die Idee eines bewußten, lebendigen, persönlichen Gottes entgegen. Es wird als das höchste Prinzip bezeichnet das *αὐτοαγαθόν*, das Urgute, das *ὄν* schlechthin, das Ueberseiende, was seiner Würde und Macht nach über alles Sein erhaben ist, wovon alles Erkennen und Sein ausgeht, gleichwie die Sonne der Ursprung ist des Sehnes und dessen, was gesehen wird. Hiernach könnten wir meinen, er setze als höchstes Prinzip nur das absolute unpersönliche Sein, wie es später im Neuplatonismus geschieht. Andererseits aber finden wir nicht blos im Timäus, sondern auch in dem streng didaktischen Philebus die Idee Gottes als eines bewußten und persönlichen Geistes, die Idee eines bewußten handelnden Gottes ausgedrückt; so wenn in dem Philebus von dem *βασιλικὸς νοῦς*, dem *νοῦς* des Zeus in der *βασιλικὴ ψυχὴ* die Rede ist, und wenn im Timäus bezeichnet wird der Vater des Weltalls, der schwer zu finden ist, und den es unmöglich ist, wenn man ihn gefunden hat, Allen bekannt zu machen.

Es fragt sich nun, ob sich alle diese Aussprüche auf dasselbe oder etwas Verschiedenes beziehn? Wenn wir das Erste annehmen müßten, so wäre das Verhältniß so zu denken, daß Platon in jener Stelle der Republik den wissenschaftlichen Ausdruck für das gebe, was er in den anderen Stellen vom Standpunkt des populären Bewußtseins auf eine mehr mythische Weise bezeichnet. Er würde in jener Stelle der Republik das reale Absolute als Ursache und Grund alles Daseins dargestellt, und das, was von dem religiösen Standpunkt die Gottesidee ist, nur als eine gewisse anthropopathische Anschauungsform von dem Absoluten betrachtet haben. Wenn dies so zu denken wäre, würde jenes ethische Prinzip Platons nicht in vollem Ernst gemeint sein können; denn von einer sittlichen Verähnlichung mit dem Absoluten, wenn es so als etwas Unpersönliches, Abstractes gedacht wird, könnte natürlich nicht die Rede sein; wie daher auch in der Auffassung der späteren Platoniker, welche den Platon so verstand, dieses anders gedeutet werden mußte.

Aber wir können diese Auffassung der platonischen Lehre keineswegs für die berechtigte halten, und sie scheint uns mit der ganzen religiösen Anschauungsweise, welche Platons Schriften durchweht, in Widerspruch zu stehen; vielmehr müssen wir behaupten, daß die Stelle in der Republik und die übrigen Aussprüche Platons sich auf Ver-

schiedenes beziehn. Die Idee eines bewußten persönlichen Geistes tritt hier mit solcher Macht hervor, daß wir uns schwerlich dazu verstehen können, sie bei ihm der Idee eines Absoluten zu opfern. Wir müssen Beides bei ihm aus einander halten: etwas Anderes ist der höchste, absolute Geist, von dem alles reale Dasein abzuleiten ist, etwas Anderes die höchste der Ideen. Dafür spricht auch, daß im Theätet nicht blos von einem *θεῖον*, sondern von einem *θεὸς* die Rede ist. Wenn nun Gott erkannt wird als das lebendige Urbild der Geister, dann kann auch erkannt werden, wie der kreatürliche Geist ihm ähnlich werde.

Dabei wird es nun einen Unterschied machen, wie dieser persönliche Gott im Verhältniß zu den Menschen gedacht wird, ob in contemplativer Ruhe oder als ein handelnder und bildender Gott. Auf letztere Weise erscheint er im Timäus und Philebus, und wenn gleich hier Manches als bildliche Einkleidung sich darstellt, so werden wir doch die Idee von einem handelnden und bildenden Gott im Ganzen als eine platonische festzuhalten haben und nicht berechtigt sein, im Sein des Plato nureine immanente Vernunft in der Welt anzunehmen. Er denkt sich einen Gott, der durch die Ideen auf die Weltbildung einwirkt. Daraus ergiebt sich nun diese Bestimmung des ethischen Princips: daß der Mensch Gott ähnlich werden soll, indem er durch sittliches Handeln bildend in die Welt eingreift, und als Organ der göttlichen Ideen zu ihrer Verwirklichung in der Welt thätig ist. Unter dem *αὐτοαγαθὸν* versteht Platon das Gute an sich als das über alles bestimmte Sein Erhabene, den Mittelpunkt alles Erkennens und alles Lebens, wodurch alles Erkennen und Dasein erst sein wahres Ziel erhält, das gemeinsame Band zwischen allem Göttlichen und Menschlichen. Und so finden wir eben darin die sittliche Weltanschauung Platons bezeichnet: nach seiner Gottesidee besteht das ethische Prinzip darin, daß das Gute der ideale Grund alles Daseins, das Bestimmende und Ziel der göttlichen Weltbildung ist. Und so würde die Verähnlichung mit Gott darin bestehn, daß das menschliche Handeln auf dieselbe Idee des Guten bezogen würde, worauf sich das weltbildende und weltregierende Handeln Gottes bezieht.

Das so aufgefaßte ethische Prinzip können wir ganz in das Christliche übertragen; denn das Christenthum faßt ja den Menschen nach seiner Bestimmung auf, ein freies Organ Gottes zu sein, und auf seinem Standpunkt die göttlichen Ideen zu verwirklichen. Aber

freilich, wie dies geschehen sollte, das konnte keine alte Philosophie nachweisen; denn das Ziel aller Geschichte, das Reich Gottes, für dessen Verwirklichung auf seinem Standpunkt jeder seine besondere Aufgabe hat, war noch nicht vorhanden; und es war noch nie solches Leben in der Menschheit erschienen, worin diese Aufgabe ihre vollkommene Verwirklichung gefunden hätte, das Leben Christi, in welchem erst die Idee des Reiches vollkommen realisirt und als weltumbildendes Prinzip gesetzt war.

Dazu kommt noch etwas Anderes, wodurch allerdings die Entwicklung dieses Prinzips getrübt wurde und woraus zu erkennen ist, wie erst durch das Christenthum das ethische Prinzip, auf welches die platonische Philosophie hinwies, zur Erfüllung kam. Vom Standpunkt der alten Welt konnte man über einen gewissen Gegensatz nicht hinaus kommen; man mußte, wenn man einerseits ein göttliches Prinzip in dem Universum anerkannte, andererseits ein denselben widerstreitendes Prinzip annehmen. Darin hatte der Dualismus seinen Anschließungspunkt. Dieser Gegensatz ist nun kein objectiver, sondern nur ein subjectiv bedingter; das Christenthum zeigt, wie er aus der Sünde hervorging; aber das Bewußtsein davon war dem Standpunkt der alten Welt fremd, daher wurde der subjective Dualismus in einen objectiven, nothwendigen umgesetzt; oder, wollte man den Dualismus nicht anerkennen, so verfiel man in den Monismus des Pantheismus. So erkennt Platon in der Welt den unüberwindlichen Gegensatz eines ungöttlichen Prinzips, welches der Verwirklichung der göttlichen Idee widerstrebt, und nur allmälig zu überwinden ist, von dem aber immer ein unüberwindlicher Rest blieb, die Macht der Hyle, die blinde Naturnothwendigkeit im Kampf mit dem Göttlichen.

Dies führt uns zu der zweiten Frage nach der platonischen Auffassung der Welt und des Verhältnisses Gottes zur Schöpfung überhaupt. Auch hier fragt sich zunächst, ob wir jene Darstellungen, in denen Plato den Vater des Weltalls als den die Hyle bildenden darstellt, als eine in vollem Ernst gemeinte dualistische Auffassung, oder nur als eine populäre mythische Anschauungsform, in welcher ein pantheistischer Monismus verborgen sei, zu betrachten haben. Wenn wir jene Stelle in der Republik zu dem Leitenden für Alles machten nach der zuerst erwähnten Auffassung, so könnte nicht von einem schaffenden Handeln Gottes die Rede sein, sondern nur von einem

nothwendigen Entwicklungsproceß alles Daseins vom Absoluten bis zur letzten Schranke, und es würde dann, wie es die späteren Platoniker auffaßten, jener platonische Dualismus nur etwas Scheinbares sein, die Hülle für einen zum Grunde liegenden Monismus. Die Hyle wäre dann nur die Schranke aller Seinsentwicklung, die in mannigfachen Abstufungen von dem Absoluten ausgeht. Dann würde, wie ein schöpferisches Handeln Gottes nicht vorausgesetzt wird, also auch von einem sittlich weltbildenden Handeln des Menschen nicht gesprochen werden können. Allein wir würden dem Platon Unrecht thun, wenn wir seinen Dualismus auf einen solchen Monismus zurückführen wollten. Wenn wir die platonische Gottesidee anders auffassen mußten, werden wir auch von dem schöpferischen Handeln Gottes uns einen anderen Begriff machen müssen. Wir werden demnach als die wirklich platonische Lehre betrachten, daß der höchste Geist die ideale Weltordnung in seiner Vernunft entwarf, welche, so weit es möglich war, in dem Werden sich darstellend, in der Welt, welche durch die der Hyle mitgetheilte Beseelung gebildet worden, verwirklicht werden sollte. Die Welt ist das lebendige Wesen, der werdende Gott, die Offenbarung des höchsten, über alles Werden erhabenen Geistes, das Seiende, wie es im Werden sich abspiegelt. Und nach dieser Auffassung wird nun auch jenes ethische Prinzip durchgeführt werden können: Einführung der Ideen in die Wirklichkeit, Bildung des gegebenen Weltstoffs durch die Nachbildung des schaffenden und weltregierenden Handelns Gottes. Aber es wird diese Auffassung doch von einer Seite her getrübt werden durch das bezeichnete dualistische Element in der Kosmogonie Platons.

Wir erkennen hier die Schranke, von der sich das Denken der alten Welt nicht frei machen konnte. Die Abhängigkeit des Bewußtseins von der Natur gab sich darin zu erkennen, daß man sich über den ganzen Naturzusammenhang zu der Idee einer absoluten Freiheit als dem unbedingten schöpferischen Grund alles Daseins, wie es das Christenthum in der Lehre von der göttlichen Allmacht erkennen lehrt, nicht erheben konnte. Die Lehre von einem unbedingt freien, schöpferischen Handeln des höchsten Geistes als Ursache und Grund alles Daseins ist etwas der Offenbarungsreligion Eigenthümliches und konnte erst Sache des allgemeinen Bewußtseins werden, nachdem dasselbe durch das Christenthum aus den Naturschranken, in denen es befangen war, frei gemacht worden.

Dazu kommt, daß die vorchristliche Weltbetrachtung einen unauflöslichen Gegensatz zwischen dem Guten und Bösen in der Welt finden mußte. Es schien diese Welt mit dem ihr anklebenden Bösen und Mangelhaften aus einem schöpferischen Handeln des vollkommensten Wesens allein nicht erklärt werden zu können, sondern es mußte zur Erklärung der Erscheinungswelt, um sie mit der Idee des höchsten Wesens in Einklang zu bringen, als nothwendig erscheinen, etwas dem Göttlichen Widerstrebendes in derselben anzunehmen, so daß zur Erklärung des Weltganzen die Annahme zweier Prinzipien erfordert wurde, das bildende göttliche Prinzip und der dadurch zu bildende Stoff, in welchem immer ein widerstreitendes Element zurückbleibt. Erst das Christenthum konnte dazu führen, dieses in der Welt dem Göttlichen Entgegenstrebende aus einem Abfall der Freiheit von Gott zu erklären, einen sittlich begründeten Zwiespalt als die Lösung des Räthsels und das Ziel, die Aufhebung desselben durch die Erlösung, erkennen zu lassen. So lange dieses fehlte, mußte die das Göttliche am meisten rein erhaltende Auffassung diejenige sein, welche den Gegensatz unvermittelt stehen ließ, statt ihn auflösen und erklären zu wollen, ein gewisser Dualismus. Wenn man über diese Schranke hinaus wollte, konnte man leicht durch das monistische Streben in den Pantheismus verfallen. Wir rechnen es daher zu dem vom Socrates ausgegangenen vorherrschend ethischen Element des Platon, daß er über den Dualismus nicht hinausging.

Hier finden wir nun aber allerdings eine dem ethischen Prinzip Platons entgegenstehende Schranke; denn wenn die Schöpfung nicht von Anfang an darauf angelegt ist, daß in ihr das Höchste zur Erscheinung kommen sollte, wenn in der Welt ein nie ganz zu beseitigendes Prinzip des Ungöttlichen, eine unüberwindliche Naturnothwendigkeit besteht, so kann demnach auch die Verähnlichung mit Gott unter diesen Bedingungen nicht wahrhaft verwirklicht werden. Wenn die platonische Ideenlehre von der einen Seite dazu führt, das sittliche Handeln als die das göttliche Handeln nachbildende Verwirklichung der Ideen zu betrachten, so bildet von der anderen Seite der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit vermöge des Verhältnisses des Werdens und der Hyle den Anschließungspunkt für eine das sittliche Handeln herabsetzende, der Betrachtung als der Erhebung des Geistes über diese Welt des Werdens und des Scheins zu der reinen Idee das Höchste zuweisende Richtung. Die Welt ist wegen des un-

überwindlichen Gegensatzes gegen das Göttliche eine Welt des Bösen, und es ist daher die höchste Aufgabe nicht, handelnd und bildend auf die Welt einzuwirken zur Realisirung der göttlichen Idee, sondern sich mit der Betrachtung des Geistes über diese Welt des Werdens zu erheben zur wahren Anschauung des Göttlichen. So finden wir das ethische Prinzip Platons von ihm selbst modificirt in der angeführten Stelle im Theätet, wo er sagt, daß in dieser Welt das Böse als etwas, was unmöglich untergehen könne, da es immer etwas dem Guten Entgegengesetztes geben muß, nothwendig besteht, gleichwie es fern ist von der Welt der Götter, und daher nichts Anderes übrig bleibt, um über das Böse sich zu erheben, als die Flucht des Geistes aus dieser Welt zu jener göttlichen Weltordnung hin. Platon bezeichnet allerdings an jener Stelle als das Mittel zu dieser Flucht die sittliche Verähnlichung mit Gott; aber der Begriff von einer solchen Flucht des Geistes aus dieser Welt konnte immer leicht zu jenem Hervorheben der contemplativen Richtung hinführen, wie dies allerdings bei Platon zu erkennen ist. Der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit bleibt ein ungelöster. Und es mußte darnach, da die praktische Aufhebung dieses Gegensatzes etwas im Leben Unmögliches ist, als das höchste Ziel die Contemplation, das Wissen, das sich über die getrübte Welt der Erscheinung zn dem Göttlichen und zu der Welt der reinen Ideen erhebt, erscheinen.

Wir finden demnach bei Platon zwei einander widerstreitende Prinzipien, einerseits das der ethischen Weltbildung, die als die Offenbarung und Verwirklichung der göttlichen Ideen in der Welt erscheint, andererseits die auf den unauflöslichen Gegensatz in der Hyle gegen das Göttliche gegründete Weltflucht, die der weltbildenden Thätigkeit entgegengesetzte negative, einseitig ascetisch-contemplative Richtung, an die sich später die Tendenz des Neoplatonismus anschloß. Das erstere geht in das Christenthum über und findet dort seine ungehemmte Entwicklung; das letztere bildet bei Plato den Anschließungspunkt für jene intellektualistische Richtung, von welcher wir schon früher gesprochen haben. Ueberhaupt finden wir im Alterthum einerseits die Vergötterung des Natürlichen und Menschlichen; andererseits wird im Gegensatz gegen diese Betrachtungsweise vom Standpunkt der Philosophie das Göttliche nur als das Uebermenschliche angesehen, das nur durch Betrachtung des Geistes, der sich über die menschlichen Dinge erhebt, durch die Wissenschaft erlangt

werden kann. Und so lange der Gegensatz zwischen Idee und Wirklichkeit nicht praktisch gelöst war, wie es durch das Christenthum von dem durch Christus unter den Bedingungen des irdischen Daseins, denen alles Menschliche unterworfen ist, verwirklichten Urbilde der Menschheit und von der Idee der Erlösung aus geschehen ist, mußte dem contemplativen Leben als demjenigen, durch welches man allein über diesen in der Entstehungswelt unüberwindlichen Gegensatz sich erheben könne, das Höchste zugeeignet, mußte das thätige sittliche Handeln doch nur als ein untergeordneter Standpunkt betrachtet werden.

So nimmt denn auch bei Plato hier den höchsten Platz das Wissen ein, wodurch der Geist sich zur Ideenwelt erhebt, während das praktische Leben etwas Untergeordnetes bleibt. Daraus ergiebt sich bei ihm der Aristokratismus des Wissens, wonach nur dem Philosophen und Gelehrten das Höchste in der ἐπιστήμη zu erlangen möglich ist, dagegen der übrige große Haufe befangen bleiben muß in seinem unbewußten Leben und bloßen Meinen, — der Gegensatz von ἐπιστήμη und δόξα. So läßt Plato denn auch die vollkommene Tugend des Philosophen durch die ἐπιστήμη vermittelt sein und stellt das Ethische von Seiten des Wissens dar. Von diesem Gesichtspunkt erscheint die Tugend als Sache des Wissens, als etwas zu Erlernendes, dagegen das Böse nur als ein Mangel der Erkenntniß. Darnach wird das Böse nicht betrachtet als eine Sache bewußter Freiheit, sondern als etwas, das in einer gewissen Naturnothwendigkeit begründet ist und nicht mit klarem Bewußtsein geschieht. Hier haben wir neben der vorhin bezeichneten auffallenden Uebereinstimmung mit dem Christenthum den auffallendsten Gegensatz gegen die praktische Richtung des Christenthums und gegen das höchste Prinzip desselben, die Freiheit.

Drittens kommt es, wie wir gesehen haben, für die Verwirklichung jenes Prinzips darauf an, daß die Geschichte der Menschheit durch die Beziehung auf dasselbe zu einer Einheit gestaltet werden, sie als Mittelpunkt und Ziel einer geschichtlichen Entwicklung aufgefaßt werden konnte. Wenngleich nun, wie aus dem Gesagten erhellt, die platonische Auffassung der Weltbildung ein teleologisches Moment begünstigt, und sich in Platons Schriften Manches, was dazu hinführt, findet, so steht doch von der andern Seite nicht allein jenes dualistische Prinzip hier entgegen, sondern es fehlte auch der Maß-

stab für eine solche bewußte teleologische Auffassung der Geschichte und ein einheitliches Prinzip für dieselbe. Auch Platon kannte nur den Gegensatz von Hellenen und Barbaren, und konnte sich nicht über den Gegensatz der Völker zu der Idee einer Menschheit erheben vermöge der in den Naturschranken des Alterthums als nothwendig gesetzten Hemmung des Bewußtseins, von der wir schon früher gesprochen haben, und auf die wir als ein wichtiges Moment in der Entwicklung der alten Ethik öfter wieder zurückkommen werden. Und eben darin war es begründet, daß ihm als die höchste, Alles in sich schließende Form für die Realisirung des höchsten Guts, als die höchste allgemein sittliche Idee die Idee des Staates erscheinen mußte, wovon wir noch in einem besonderen Zusammenhange reden werden. Schon durch diese Schranken wurde eine einheitliche, teleologische Auffassung der Geschichte, die Anerkennung der Verähnlichung mit Gott aus der gemeinsamen sittlichen Aufgabe der Menschheit ausgeschlossen. Dazu kam nun, daß, wenn man die Völkergeschichte betrachtete, sich nirgends ein einheitliches Ziel erkennen ließ. Man sah nur einen Wechsel von Werden und Vergehen, und so wurde nun auch der Lauf der Geschichte darauf bezogen, daß die Bildung der Menschen einem Kreislauf unterliege, aufgehen und wieder zerstört werden und von Neuem aufkeimen sollte.[1]) Wir erkennen demnach, wie das von Platon aufgestellte ethische Prinzip, das Höchste, über welches die ethische Auffassung nie wird hinausgehen können, doch auf dem Standpunkte, auf welchen Platon durch die geschichtliche Entwicklung gesetzt war, zu seiner Durchführung noch nicht gelangen konnte; sondern, so gewiß dasselbe ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Wahrheit für das Bewußtsein des menschlichen Geistes ist, und dieses Prinzip einmal den Weg zu seiner Realisirung finden muß, darin eine Weissagung auf das Christenthum liegt, welches zuerst den Geist aus jenen Schranken, die der Verwirklichung jenes Prinzips entgegenstanden, frei gemacht, alle Bedingungen zur Verwirklichung desselben in die Geschichte eingeführt hat durch die Anschauung von Christo, von der Erlösung als der Vermittlung, um die in ihm sich darstellende Verwirklichung des Bildes Gottes in der Menschheit auf die Entwicklung der ganzen

[1]) Polit. ed. Bipont. vol. 6. p. 32. Timaeus vol. 9. p. 291 Aristot. metaph. 12, c. 8. ed. Beck. 2. p. 1074. Polyb. hist. l. 6. c. 5. §. 5. 6.

Menschheit überzuleiten, und in der Idee vom Reiche Gottes als der darin gegründeten Gemeinschaft, welche die ganze Menschheit umfassen soll, darzustellen.

Von der Betrachtung der platonischen Sittenlehre im Ganzen müssen wir noch einzelne hervorleuchtende Punkte unterscheiden, in welchen die platonische Anschauung, beseelt von jenem sokratischen Geiste, über den ganzen antiken Standpunkt sich erhebt. Jenes ethische Prinzip, vermöge dessen Platon das sittliche Handeln auf eine Nachbildung Gottes bezieht, mußte doch manche merkwürdige Uebereinstimmungspunkte mit dem Christenthum zur Folge haben, die wir trotz der eben bezeichneten Differenzen doch nicht verkennen können.

So bezeichnet Platon Gott als das Maaß aller Dinge, *μέτρον πάντων χρημάτων*. Wenn der Sophist Protagoras von dem Standpunkt der höchsten subjektiven Willkür, die alles objective Erkennen auflöst, den Satz aufstellte, daß der Mensch das Maaß aller Dinge sei, daß Alles nur so sei, wie es jedem Menschen erscheine, so sagt dagegen Platon, den objectiven Standpunkt behauptend: Gott sei das Maaß aller Dinge, und nur nach der Beziehung auf Gott sei Alles zu messen, indem er hierin ganz mit dem Christenthum übereinstimmt.

Wir erwähnen ferner insbesondere das, wodurch sich der Platonismus vor dem Stoicismus so sehr auszeichnet. Wenn dieser vom Prinzip der Selbstgenugsamkeit des Weisen ausgeht, von dem aus der Begriff der christlichen Demuth nicht zu verstehen ist, so sehen wir Platon dagegen in seiner Auffassung des Verhältnisses des Menschlichen zum Göttlichen an diesen Begriff anstreifen. Dieser Standpunkt der christlichen Demuth macht ja das besonders Unterscheidende zwischen der antiken und der christlichen Weltanschauung aus. Der Stolz des Selbstgefühls und der Selbstgenugsamkeit war im Gegensatz gegen die absolute Abhängigkeit und Hingebung an Gott, die das Christenthum beweist, das Eigenthümliche des antiken Standpunktes, von dem aus das Wort, durch welches das Charakteristische in dem Grundton christlicher Tugend und christlichen Lebens bezeichnet wird, humilis, *ταπεινός*, nur im schlechten Sinn gebraucht wird, um die Selbsterniedrigung, die Selbstwegwerfung des Menschen zu bezeichnen. Nur Platon macht hiervon eine Ausnahme, indem er das Wort *ταπεινὸς* gebraucht, um das rechte Verhältniß des Geistes in seiner Beziehung zu Gott zu bezeichnen. So

finden wir bei ihm den Ausdruck *ταπεινότης* in einem guten Sinne in seinem Werk über die Gesetze gebraucht[1]), wo er sagt, daß „Gott, der Anfang, Mitte und Ende von Allem hat, seinen geraden Weg fortgeht, indem er seinem Wesen gemäß einherwandelt. Ihm folgt aber immer die Dike, die Gerechtigkeit, als Rächerin der Uebertretungen des göttlichen Gesetzes; und wer glückselig werden will, folgt ihr sich anschließend in Demuth, wohl geordnet", *ταπεινὸς καὶ κεκοσμημένος*. Es liegt hier offenbar etwas dem christlichen Begriff der Demuth durch uns Verwandtes zum Grunde, ja es wird derselbe anticipirt; denn es wird hier bezeichnet die demüthige Unterwerfung des Geistes unter das göttliche Gesetz in der sittlichen Weltordnung, im Gegensatz gegen die mit dem Wort *ἐξαρθεὶς*[2]) angedeutete Selbstüberhebung, — die Gesinnung, in welcher das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott der Grundton ist.

Von diesem platonischen Geist ist es abzuleiten, wenn sonst noch bei den Platonikern Anklänge an die *ταπεινότης* in diesem Sinne vorkommen. So bei Plutarch, bei dem ja das platonische Element vorwaltet, in dem Buch über die späte Vergeltung der Götter[3]), wo er als den Zweck der göttlichen Strafen bezeichnet, daß die Seele besonnen und demüthig und von Gottesfurcht erfüllt werde, *σύννους καὶ ταπεινὴ καὶ κατάφοβος πρὸς τὸν θεόν*, und die freiwillige Unterwerfung unter die göttliche Macht im Gegensatz gegen die sich dagegen auflehnende, aber nichts ausrichtende Willkür fordert.

In diesem Einen Grundzuge der Welt- und Lebensanschauung liegt sehr Vieles, was, wenn wir es uns entwickelt denken, einen großen Umschwung der sittlichen Lebensgestaltung hervorgebracht haben müßte. Wir heben noch einen anderen einzelnen Grundzug hervor, der damit zusammenhängt, und in dem wohl noch mehr das ursprünglich Sokratische, als das modificirt Platonische, aber gleichfalls ein Gegensatz gegen den Stoicismus zu erkennen ist, nämlich die Art, wie über den Selbstmord geurtheilt wird. Ausgehend von jenem Prinzip der Abhängigkeit von göttlicher Macht beruft sich Sokrates im Phädon auf ein Wort der Mysterien, worin der Standpunkt, den der Mensch in diesem Leben einnimmt, als ein Posten

[1]) De legib. l. 4. ed. Bipont. 8. p. 185.
[2]) l. l.
[3]) de sera num. vind. c. 3.

bezeichnet wird, auf den er von den Göttern gestellt worden und den er, ohne von diesen abberufen zu werden, nicht verlassen dürfe. Darin liegt, daß jedem Menschen durch seine Stellung in der Welt seine besondere sittliche Lebensaufgabe angewiesen ist, zu deren Erfüllung in der Abhängigkeit von Gott er sein Leben gebrauchen und zu erhalten suchen soll, statt willkürlich den Faden desselben abzuschneiden.

Betrachten wir nun näher die Construction des sitlichen Lebens bei Plato in seiner Lehre von den einzelnen Tugenden und ihrem Verhältniß zu einander, so hebt auch er, wie wir schon aus dem Gesagten schließen können, die Einheit des Sittlichen hervor, und geht dabei von jenem Prinzip aus, von dessen Bedeutung wir schon bei Sokrates gesprochen haben, daß das Sittliche in der Erkenntniß begründet sei, und Alles von dem Bewußtsein der Vernunft ausgehen müsse. Hierin ist begründet die dem Standpunkt des Alterthums gemeinsame Eintheilung der Tugenden in die vier Cardinaltugenden: *φρόνησις, δικαιοσύνη, σωφροσύνη* und *ἀνδρεία*. Schleiermacher hat das Verdienst, in seiner Abhandlung über den Tugendbegriff die hier zum Grunde liegende Nothwendigkeit nachgewiesen zu haben. Das Leben des Geistes besteht nämlich in einem Zwiefachen, in einem in sich hinein Bilden und einem aus sich hinaus Bilden des Seins; jenes ist das Erkennen, dieses das Handeln. Beides aber muß von Einer sittlichen Gesinnung beseelt sein; und so entstehen zwei verschiedene Grundbeziehungen dieser Gesinnung, die in einer Einheit zusammenhangen. Dem Erkennen entspricht der Begriff der *φρόνησις*, was Schleiermacher mit Recht in Beziehung auf den zu Grunde liegenden Hauptbegriff nicht Klugheit, sondern Weisheit übersetzt. Die Weisheit, als wodurch die Vernunftherrschaft vermittelt wird, tritt an die Spitze; sie giebt erst allen anderen Tugenden ihre wahre Bedeutung. In Beziehung auf das Handeln ergiebt sich von dem antiken Standpunkt der Begriff der Gerechtigkeit. Sodann hat die Gesinnung in beiden Beziehungen ein zwiefaches Geschäft, das was in ihr ist, darzustellen, und, da das Gute nicht ohne die Bestreitung der Bösen zu verwirklichen ist, die widerstrebenden Elemente zu bekämpfen. Hieraus ergiebt sich der Unterschied eines positiven und eines negativen Elements in der Gesinnung, einer bildenden und einer kämpfenden Tugend. Und beide sind zu vertheilen auf jene beiden Sphären des sittlichen Erkennens und Handelns.

Der *φρόνησις* geht die *σωφροσύνη*, die maaßhaltende Tugend, die Besonnenheit, der handelnden Tugend der *δικαιοσύνη* geht die kämpfende Tugend der *ἀνδρεία*, die Beharrlichkeit oder Ausdauer zur Seite.

Diese Eintheilung bringt Platon in eigenthümliche Verbindung mit seiner Trichotomie der menschlichen Seele, wenngleich auch abgesehen von diesem Zusammenhange diese Auffassung ihr Recht behält. Er unterscheidet in dem Menschen den *νοῦς* oder die *ψυχὴ λογική*, das *ἐπιθυμητικὸν* oder *ἄλογον* und den in der Mitte zwischen beiden stehenden *θυμός*. Nun kommt es darauf an, daß das Vernünftige im Menschen die Herrschaft erhalte und ausübe, was durch das Erkennen bewirkt wird und von der Weisheit ausgeht. Der *θυμὸς* muß der Vernunft dienen, für ihre Zwecke kämpfen, von ihr lernen, was das Gute und was das Schlechte ist, damit er für das Gute kämpfe gegen das Böse. So ergiebt sich die wahre *ἀνδρεία* als die kämpfende Tugend im Dienste der Weisheit. Dann kommt es darauf an, daß jeder niedere Theil der Seele in Schranken gehalten werde, damit er das höhere Leben nicht störe, daß der Einklang zwischen dem niederen und höheren erhalten werde, die Harmonie der Seele in der *σωφροσύνη*. Und die Gerechtichkeit würde dann darin bestehn, daß von diesen drei Theilen der Seele jeder das ihm zukommende Werk, die ihm zukommende Aufgabe vollbringe, das *οἰκειοπραγεῖν* im Gegensatz gegen das *πολυπραγμονεῖν* [1]).

Vergleichen wir nun die christliche Auffassung mit der platonischen, so wird sie einerseits mit derselben in dieser Construction der Einheit des sittlichen Lebens übereinstimmen, aber andererseits sich dadurch von ihr unterscheiden, daß ein neues Prinzip als das schöpferische, beseelende hinzukommt, und dadurch die praktische Richtung an die Stelle des intellektualistischen Elements bei Plato gesetzt und der darin begründete Aristokratismus des Wissens gestürzt wird. Was die christliche Auffassung von dem ganzen antiken Standpunkt unterscheidet, ist dies, daß die Liebe an die Spitze tritt und sich in allen einzelnen Tugenden verkörpert.

Man findet eine unverkennbare Correspondenz zwischen mehreren jener bezeichneten Begriffe und denjenigen, die bei Paulus als Be-

---

[1]) De repnbl. l. 4. p. 108 ed. Stallb. T. V. *τὸ τα ἑαυτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν δικαιοσύνη ἐστιν.*

zeichnung des Grundwesens der christlichen Gesinnung vorkommen, *πίστις, ἀγάπη, ἐλπίς*. Der Weisheit entspricht hier der Begriff des Glaubens; wie sie das das ganze Leben beherrschende Bewußtsein darstellt, so ist er das Grundwesen des christlichen Bewußtseins; wie sie das Intellectuelle bezeichnet, welches dem ganzen Leben seine Richtung giebt, so bezeichnet der Glaube auch etwas Intellektuelles, aber als ein praktisch bestimmtes gemäß der Eigenthümlichkeit des christlichen Standpunktes. Der Glaube kann nicht sein ohne das Erkennen von dem, was im Glauben ergriffen und angeeignet wird; aber die Richtung des Erkennens wird hier bestimmt durch das Gemüth und den Willen, wodurch allein die göttlichen Dinge Gegenstand des Erkennens werden. Der Glaube giebt dem ganzen christlichen Leben seine Richtung, wie dort die Weisheit. — Vom antiken Standpunkt war die handelnde Grundtugend die Gerechtigkeit, weil man im Staat das höchste Gut beschlossen sah und von diesem politischen Gesichtspunkt aus die Gerechtigkeit als den Ausgangspunkt alles sittlichen Handels ansehen mußte. Dagegen vom christlichen Standpunkt wird der Begriff des Staats herabgesetzt, da er nicht als die Verwirklichung des höchsten Guts, sondern nur als eine der Formen erscheint, in denen das höchste Gut, das Reich Gottes, das alle Güter in sich aufnehmen soll, sich verwirklicht. Das Reich Gottes aber hat gestiftet die Liebe Gottes, welche die menschliche Liebe hervorruft. So ist das praktische Prinzip des Reiches Gottes die Liebe, die ein neues Leben schafft, nicht wie die Gerechtigkeit bestehende Verhältnisse voraussetzt. Daher mußte vom christlichen Standpunkt die Liebe die Stelle einnehmen, welche vom antiken die Gerechtigkeit einnahm. — Der Beharrlichkeit entspricht die fortgehende Wirksamkeit des durch die Liebe thätigen Glaubens auf ein unsichtbares Ziel hin, das Verharren im Kampf dieses Lebens in der Aussicht auf die Erreichung des Ziels, welches der Glaube als gewiß ergreift. So ergiebt sich der Begriff der Hoffnung, der der Beharrlichkeit entspricht, und so erscheinen auch die *ἐλπὶς* und die *ὑπομονὴ* bei Paulus oft mit einander verbunden oder eines gleich dem andern gesetzt.

Wenn wir demnach das eigenthümlich Christliche als das beseelende Prinzip der Gesinnung im Verhältniß zu dem antiken Standpunkt bezeichnen, so können wir nicht zugeben, daß jene drei christlichen Grundtugenden die Stelle jener antiken Cardinaltugenden ver-

treten; sondern, wie diese Cardinaltugenden im Wesen der sittlichen Entwicklung der Menschheit begründet sind, und deshalb die wesentliche Grundlage aller sittlichen Entwicklung bleiben, so müssen sie doch erst durch jenes dreifache christliche Prinzip ihre eigenthümliche Beseelung und Verklärung erhalten, indem sich auch hier das Christenthum nicht als Auflösung sondern als Erfüllung erweist. Wir werden nicht im Christenthum einen selbständigen ethischen Standpunkt, für welchen diese Cardinaltugenden gelten, von einem religiösen Standpunkt, für welchen dreifache christliche Grundtugend ihre Bedeutung habe, unterscheiden dürfen, sondern wir müssen erkennen, daß der wahre ethische Standpunkt nur der von jenem religiösen Prinzip bestimmte ist, und daß die wahre Bedeutung jenes ethischen Begriffs erst durch das christliche Prinzip erfüllt ist. Der Begriff der Weisheit bezeichnet nicht an sich hochmüthige stolze Selbstgenugsamkeit, sondern nur in seiner falschen Anwendung; aber in Bezug auf diese muß er durch das Christenthum rectificirt werden. Denn die wahre Weisheit erscheint vom christlichen Standpunkt nicht in stolzer Selbsterhebung, sondern als eine demüthige, die das Nichtige aller menschlichen Weisheit erkennt, der göttlichen Weisheit sich unterordnet und nur ihr zum Organ dient, indem sie das Licht des Glaubens in sich aufnimmt, wie der Glaube beseelt wird durch die Liebe. — So erhellt auch, wie auf dem antiken Standpunkt die Gerechtigkeit die Rolle einnehmen mußte, die auf dem christlichen die Liebe hat. Dies zeigt sich auch bei Platon. Er führt in der Repuplik[1]) alle Cardinaltugenden zurück auf die Gerechtigkeit, wie in Anwendung auf den Staat, so auch auf die Einzelnen. Wie im Staat die Gerechtigkeit darin besteht, daß jeder von den drei Haupttheilen desselben das Seinige thut, so bei dem einzelnen Menschen, daß jede Kraft der Seele die ihr eigenthümlichen Werke verrichtet und nicht in ein fremdes Gebiet eingreift. Die Gerechtigkeit also bezieht sich auf die ganze Construktion des sittlichen Lebens. Hier zeigt sich nun dasselbe; wie vom antiken Standpunkt alle Tugend zurückgeführt wird auf die Gerechtigkeit, so führt Paulus 1. Cor. 13. alle christlichen Tugenden auf den Begriff der Liebe zurück, als nur verschiedene Formen der Liebe. — Die Liebe erscheint vom christlichen Standpunkte erst als die Erfüllung jener Cardinaltugenden. Sie

[1]) lib 4.

erzeugt erst als das Verklärungsprinzip des Geistes die wahre Weisheit; sie erzeugt die wahre Selbstbeherrschung, hält das Göttliche und Natürliche auseinander und wehrt die trübenden Einmischungen des letzteren ab in der *σωφροσύνη;* sie führt im Kampfe mit der Welt die göttlichen Ideen durch in der *ἀνδρεία;* sie giebt Jedem das Seine in der *δικαιοσύνη.*

Doch müssen wir auch bemerken, wie Platon, wo er nicht durch seine systematische Construction des Ethischen gebunden ist, über seinen bemerkten eigenthümlichen Standpunkt hinausgeht und auch von dieser Seite an das Christliche anstreift und Ideen ausspricht, die in seiner systematischen Entwicklung der Ethik noch nicht durchgeführt werden konnten. Wir denken daran, wenn Platon die Liebe, den *ἔρως,* bezeichnet als Dasjenige, wodurch die Flügel der Seele frei gemacht werden, daß sie sich zu jener höheren Welt, in der sie heimathlich ist, erheben könne, die Liebe, welche den Zusammenhang zwischen der Erscheinung und der Idee vermittelt, von der Erscheinung zur Idee den Geist erhebt und mit Begeisterung für das Göttliche ihn erfüllt[1]). Wenn wir anwenden, was darin liegt, so ergiebt sich das schöpferische Prinzip der Liebe, wodurch der Zusammenhang des Göttlichen und Menschlichen vermittelt, das Göttliche in die Menschheit eingeführt, alles Menschliche als Offenbarungsform für das göttliche Leben angeeignet wird. Und darin finden wir wieder die Ergänzung jenes allgemeinen ethischen Prinzips Platons von der Verähnlichung mit Gott. Doch damals blieb dies nur noch etwas Vereinzeltes. Die schon bezeichneten Schranken standen hier noch entgegen. Sie konnten erst durchbrochen werden durch die Macht der ewigen Liebe selbst, welche in einem menschlichen Leben in die Menschheit eintrat und eine neue Geschichte bildete, von welcher aus nun erst das, was jene erhabenen Geister des Alterthums als Ahnung, als fragmentarische Ideen hatten, zum klaren, umfassenden Bewußtsein gebracht und zum Prinzip der ganzen sittlichen Lebensgestaltung gemacht werden konnte.

Wir dürfen hier nicht unerwähnt lassen jenen tiefsinnigen, von Sokrates in dem Symposion entwickelten Mythus über die Genesis des Eros. Der Eros, als ein zwischen Göttern und Menschen in

---

[1]) Vergl. was Platon im Phädrus vom *ἔρως πτεροφύτωρ,* und von der *πτεροφύτωρ ἀνάγκη* sagt.

der Mitte stehendes Wesen, ist der Sohn des πόρος, des Reichthums, und der ἀπορία, der Armuth; dadurch wird eben die Liebe bezeichnet als das Band zwischen dem Himmel und der irdischen Welt im Zusammenhang mit der Sehnsucht, das Verlangen nach dem wahren Reichthum, das aus dem Bewußtsein der Armuth hervorgeht, die Sehnsucht der Liebe, welche dem Leben des Geistes den rechten Schwung giebt, im Bunde mit dem, was Christus als die Armuth des Geistes bezeichnet. Wir werden auch in dem Symposion in dem Mythus von den zwei ursprünglich zusammengehörigen und von einander getrennten Hälften Eines Wesens, der darin begründeten begeisterten Liebe, mit der sie einander suchen und erkennen, eine Ahnung von der christlichen Idee der Ehe finden, als der Verbindung zweier zur Darstellung des Typus der Menschheit zusammengehörigen Persönlichkeiten zu Einem höheren Lebensganzen. Nur konnte auch diese Idee auf dem damaligen Standpunkte noch nicht verwirklicht und noch nicht auf die rechte Weise angewandt werden, weil noch nicht Dasjenige erschienen war, wodurch, wie alle Gegensätze in der Menschheit, auch der Gegensatz der Geschlechter, in sofern er etwas Trennendes war für das geistige Leben, ausgeglichen werden konnte, Dasjenige, wodurch auch dem weiblichen Geschlechte erst seine höhere Bedeutung in der Realisirung der Menschheitsidee als der Idee des Bildes Gottes konnte angewiesen werden. Auch dieses konnte erst geschehen, wenn eine Vermittlung für das höhere Leben gegeben war, welche zu Allen auf gleiche Weise gelangen konnte, wenn an die Stelle der ἐπιστήμη hier etwas Anderes gesetzt war. Hier erkennen wir wieder eine nothwendige Ergänzung für die Anwendung jenes platonischen Prinzips; denn nach der platonischen Auffassung würde doch dieser Eine Theil der Menschheit, das weibliche Geschlecht, davon ausgeschlossen bleiben.

Wir haben bisher von der individuellen Gestaltung des ethischen Lebens gesprochen und müssen nun zu der allgemeinen Form in der Darstellung desselben übergehen. Schon bei der Construction des Individuellen liegt dies bei Platon zu Grunde: der Mensch als Bild des Staats, der Staat als der Mensch im Großen und Ganzen. Es ist darin die große Wahrheit enthalten, daß die Menschheit im Einzelnen und im Ganzen denselben Gesetzen des Entwicklungsganges folgt, ein jeder Mensch die Menschheit im Kleinen darstellt,

die dispersa membra der ganzen Menschheit, welche auch in dieser zu einer höheren Einheit sich verbinden sollen. Aber wir werden hier bei Platon besonders erkennen, wie er in der Auffassung des höchsten Guts durch den Standpunkt des Alterthums beschränkt ist. Indessen auch in dieser Beschränkung wird sich zeigen, wie er darüber hinausgetrieben wird, und ein höheres Ideal ihm vorschwebt, das unter den Bedingungen dieser Zeit noch nicht verwirklicht werden konnte, und wie er gerade dadurch in das Falsche geräth, daß er die ihm vorschwebende Idee in einer Form verwirklichen wollte, die dafür zu eng ist; und wir werden eben auch darin das Hinstreben zum Christlichen und die Weissagung von Dem, was erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte, erkennen. Das höchste Gut, wie es Platon vorschwebte in der Vernunftherrschaft, sollte in dem Staat verwirklicht werden, und alle anderen Güter ohne freie selbständige Entwicklung nur in der Abhängigkeit vom Staat sich darstellen. Indem er aber in den Staat, der nicht unmittelbar das Höchste selbst darstellen kann, der nur dazu bestimmt ist, die Bedingungen für die Realisirung aller Güter der Menschheit und des höchsten Gutes in derselben zu sichern und sie gegen die störende Willkür zu verwahren, etwas hineinlegt, was über die Idee desselben hinausgeht, so mußte dadurch sein Staat etwas Monströses und Widernatürliches werden. Was Platon hier beseelte, war die Idee einer Gemeinschaft des höheren Lebens und einer Einheit, wie sie erst im Wesen des Reiches Gottes, der Gemeinschaft des Gottesbewußtseins als der wahren Vernunft, an's Licht treten und verwirklicht werden konnte. Hier ergiebt sich eine von Innen heraus sich bildende Gemeinschaft und Einheit, in welcher auch alles Eigenthümliche seinen naturgemäßen Platz und seine freie Entwicklung findet. Indem dem Platon die Idee einer solchen höheren Gemeinschaft und Einheit in einer realisirbaren Form noch nicht gegeben war, und indem er dieses dem Staate zueignete und die Vernunftherrschaft von Außen her verwirklichen wollte, mußte dadurch das Mißverhältniß in seiner Auffassung des Staats entstehn. Die Idee der Einheit und Gemeinschaft war hier nun so auf die Spitze getrieben, daß die Freiheit des Persönlichen und Eigenthümlichen ganz hinschwindet. Wir erkennen hier das antike Element in seinem Culminationspunkt. Wie die Bedeutung der Persönlichkeit erst durch das Christenthum an's Licht gesetzt worden, war die freie Entwicklung des Persönlichen

und Eigenthümlichen etwas dem Alterthum Fremdes. Der staatlichen Nothwendigkeit mußte sich Alles beugen. So wird nun von Platon die Einheit des staatlichen Organismus so übertrieben aufgefaßt, daß das Wesen der Familie in ihrer freien Entwicklung dadurch zu Grunde geht, Güter- und Weibergemeinschaft eingeführt wird. Wir sehen hier, wohin die einseitige Auffassung der Staatsidee als der absoluten Form für die Verwirklichung des höchsten Guts, wenn sie sich im Gegensatz gegen den eingetretenen höheren Standpunkt des Christenthums, im Gegensatz mit der Idee des Reiches Gottes behaupten will, führen muß. Hier sehen wir aber auch, einen wie großen Umschwung die ganze Lebensverfassung und Gestaltung durch das Christenthum erhalten hat, und wie diese mit den Prinzipien des christlichen Glaubens unzertrennlich zusammenhängt. Von der Idee der Erlösung geht eben aus die Freimachung der Menschheit in allen ihren Beziehungen zur Verwirklichung ihrer Idee, die Freimachung aller dazu gehörigen Güter und alles Individuellen. Durch die Erlösung soll ja ein Jeder dazu angeeignet werden, einen eigenthümlichen Tempel Gottes zu bilden in seiner von dem christlichen Prinzip verklärten Individualität. In der Idee des Reiches Gottes findet die Entwicklung jeder Eigenthümlichkeit ihren Raum, während das Alles beseelende Prinzip die Liebe ist. Das Reich der Freiheit tritt durch die Liebe an die Stelle des Reichs der Nothwendigkeit, einer blinden Gewalt des Begriffs; an seiner Spitze steht nicht die Macht des allgemeinen Begriffs, dem sich Alles unterordnen muß, und von dem alle freie persönliche Entwicklung absorbirt wird, sondern das Ideal der Persönlichkeit, der lebendige persönliche Gott und Christus, womit die freie Entwicklung jeder Persönlichkeit gegeben ist. Der christliche Begriff des *χάρισμα* weist uns darauf hin, wie jede Persönlichkeit in ihrer Eigenthümlichkeit soll erhalten, durch das Christenthum verklärt und für das Reich Gottes angeeignet werden. Der Eine Christus soll in Jedem eine eigenthümliche Gestalt gewinnen, wie in ihm das Urbild aller menschlichen Eigenthümlichkeit sich darstellt.

Da von dem Standpunkt des Alterthums alles Leben in die engen Grenzen des Staats eingeschlossen war, konnte von allgemeinen Menschenrechten nicht die Rede sein, sondern nur von Bürgerrechten; und auch in dieser Beziehung kam die persönliche Freiheit eines Jeden nicht zu ihrem Recht. Man sah von jenem Standpunkt

keine Menschheit im Ganzen, sondern nur einzelne sich entgegenstehende Völker, in denen die Idee der Menschheit beschlossen schien. Da man über die Schranken der Natur nicht hinaus konnte, so mußten die in der Völkerentwicklung einmal gegebenen Gegensätze als durchaus nothwendige, unwandelbare und unüberwindliche erscheinen; so erschien der Gegensatz zwischen den aller Bildung allein Fähigen und den von aller Bildung ausgeschlossenen Barbaren als ein natürlich gegebener und nothwendiger. Man ging von dem Gesichtspunkt einer ursprünglichen und nothwendigen Ungleichheit der Menschheit aus, vermöge welcher dieselbe in entgegengesetzte Racen, die nicht durch ein gemeinsames Prinzip zu verbinden seien, zerfiel. So mußte es vom Standpunkt der Erfahrung erscheinen, wenn man nicht auf den Grund der verschiedenen Erscheinungen der Menschheit zurückging, sondern das, was erst in Folge der Sünde sich entwickelt hatte, als etwas Ursprüngliches und in gewissen Grunddifferenzen der menschlichen Natur Angelegtes betrachtete. Nach dieser Anschauungsweise schien denn ein Theil der Menschen berechtigt zu sein, die übrigen in ein sachliches Verhältniß zu sich zu stellen, sie also zu Sclaven zu machen. So konnte die *δουλεία* als etwas Nothwendiges und durch ursprüngliche Differenzen Gerechtfertigtes erscheinen. Man sah gewisse Völker, in denen allein man den Charakter der Vernunft zu erkennen glaubte, als dazu bestimmt an, den andern Gesetze vorzuschreiben, wie das Prinzip der Vernunftherrschaft dies verlange. Diejenigen, in denen die Vernunft nicht zur freien Entwicklung gelangen konnte, erschienen naturgemäß nur als die willenlosen Werkzeuge der Andern, in denen das Wesen der Vernunft entwickelt war. So geht denn auch Platon von dem nothwendigen Gegensatz der Hellenen und Barbaren aus. Nur von den Hellenen soll Keiner zum Sclaven genommen werden[1]); wohl aber sollen aus den Barbaren die Sclaven gemacht werden, da dieses Geschlecht durch seine Unwissenheit und niedrige Gesinnung zum *γένος δουλικόν* gehöre.

Ferner konnte vom antiken Standpunkt aus bei aller bürgerlichen Freiheit doch der Begriff der Gleichheit unter den Menschen in Beziehung auf das, was die eigentliche Würde der menschlichen Natur ausmacht, auch unter denen nicht, die nicht zu den Sclaven

[1]) De republ. V. vol. 7 ed. Bipont. p. 44. Politic. vol. 6. p. 113.

gerechnet wurden, durchgeführt werden; denn es fehlte das Mittel für eine gleiche Verwirklichung der höheren Würde der Menschheit für Alle. Vom platonischen Standpunkt zeigte sich als solches nur die ἐπιστήμη, die aber doch nur zu einem kleinen Theil gelangen kann. Daraus ergiebt sich nothwendig ein partikularistischer Bildungsaristokratismus. Ferner wird ja der höchste Standpunkt nur der Betrachtung zugeeignet, von wo aus das gewöhnliche Leben der Menschheit nicht als empfänglich für das Höchste erscheint. So ist denn nach Platon die große Menge, die auf dem niedrigen Standpunkt des alltäglichen Erwerbslebens steht, für jede höhere Bildung unfähig. Indem er den Staat nach Analogie der menschlichen Natur trichotomisch eintheilt, in die Regierenden, welche den νοῦς darstellen, in den Wehrstand, welcher dem ϑυμός entspricht, und in die übrige Menge, die dem Nährstande zugehört, die Gewerbtreibenden, die den ἐπιϑυμίαις entsprechen, weist er das selbstthätige Mitwirken zur Realisirung der höchsten sittlichen Aufgaben eigentlich nur dem ersten Stande zu und schließt den letzten ganz davon aus. Hier kann nur von einer gewissen Zucht die Rede sein, damit dieser niedere Theil in seiner Unterwerfung unter den höheren erhalten werde. So wird auch hier jenem Prinzip der Verähnlichung mit Gott eine unüberwindliche Schranke entgegengestellt, indem es nur in einem gewissen bevorzugten Theil der Menschheit seine Geltung erlangen kann, der größte Theil aber davon ausgeschlossen bleiben muß.

Erst durch das Christenthum konnte auch diese Schranke durchbrochen und die Möglichkeit der Realisirung jenes Prinzips in allen Sphären des irdischen Lebens nach dem Vorbilde Christi gegeben werden. Durch das Christenthum ist jener Bildungsaristokratismus aufgehoben, jener Gegensatz zwischen einem höheren und einem gemeinen Leben als ein in gewissen Verhältnissen nothwendig begründeter beseitigt, und die wahre Gleichheit, zu welcher die Menschheit bestimmt ist, zum Bewußtsein und zur Verwirklichung gebracht worden, die Gleichheit in der Beziehung auf die Ebenbildlichkeit mit Gott. Es giebt im Christenthum nichts Gemeines und Banausisches mehr, wie der alten Welt ein großer Theil des Lebens so erscheinen mußte, sondern das ganze Leben der Menschheit ist dazu bestimmt, die Form eines höheren göttlichen Lebens zu bilden, und von demselben göttlichen Lebenselement sollen alle Kreise des irdischen Lebens auf gleiche Weise erfüllt und durchdrungen, alle Thätigkeiten, von

welcher Art sie auch sein mögen, beseelt werden. Der herabgesetzte Nährstand hat gleichen Theil mit allen andern Ständen in der Vollziehung der höchsten sittlichen Aufgaben in der Verähnlichung mit Gott. Die Liebe ist das gemeinsame Band bei allen diesen Verschiedenheiten. Die alte Weisheit konnte auf ihrem höchsten Gipfelpunkt den Stand der Handwerker aus seiner Erniedrigung nicht erheben. Das höchste göttliche Leben aber, welches mit dem Christenthum für alle Menschen ohne Unterschied in die Welt eintrat, ging aus der Werkstätte des Zimmermanns hervor.

In diesem Zusammenhange erwähnen wir noch etwas Anderes, Einzelnes, was auf den ersten Anblick nicht dahin zu gehören scheint, aber doch für eine tiefere Betrachtung mit dem bezeichneten Bildungsaristokratismus zusammenhängt und für den speziellen Einfluß der platonischen Ethik auf die spätere Entwicklung wichtig ist, die platonische Auffassung der Wahrhaftigkeit. Das Bewußtsein einer gleichen Pflicht der Wahrhaftigkeit für Alle beruht ja auf dem Bewußtsein einer gemeinsamen gleichen Menschenwürde, der Ebenbildlichkeit Gottes Aller, und auf der Anerkennung der Sprache als Medium des vernünftigen Verkehrs für Alle. Daher dieselbe Pflicht für Alle, die Worte ihrer Bestimmung gemäß zu gebrauchen. Und damit ist ausgeschlossen, daß wir uns berechtigt glauben könnten, Andere durch das Mittel der Sprache als unsere bloßen Werkzeuge zu betrachten und in knechtischer Abhängigkeit von uns zu erhalten. Aber vermöge jenes Aristokratismus geschah es, daß im Alterthum die gemeinsame Pflicht der Wahrhaftigkeit gegen Alle nicht anerkannt und die Lüge als ein nothwendiges Mittel zur Leitung der Unmündigen angesehen wurde.

Es sind zwei Stellen, in denen sich Platon über die Pflicht der Wahrhaftigkeit ausspricht. In der ersten Stelle [1]) geht er zuerst von der tieferen Bedeutung der Wahrhaftigkeit aus, indem er die Wahrheit als das Element des ganzen geistigen Lebens betrachtet und mit der Idee des Wissens, von dem Alles ausgehen soll, in Verbindung setzt: die Herrschaft der Wahrheit als die Vernunftherrschaft. Diese innere Wahrheit des geistigen Lebens soll sich dann in der äußerlichen Erscheinung, in der Sprache darstellen. Als die

---

[1]) De repub. l. 2. vol. 6. p. 256. 257.

wahre Lüge erscheint hier die Unwissenheit in Beziehung auf die höchsten Dinge, die innere Unwahrheit, wie sie sich äußerlich darstellt. Diese Auffassung der Wahrheit als Prinzip des ganzen geistigen Lebens stimmt überein mit der Auffassung des Begriffs von der Wahrheit, wie er im Neuen Testament, besonders in dem Johanneischen Evangelium angewandt wird. So fordert er von diesem Standpunkt, daß im Ganzen auch in der Rede die Wahrheit sich darstelle, und bezeichnet die Lüge als etwas den Göttern und Menschen Verhaßtes. Doch macht er eine Ausnahme, daß man bei der Kriegslist gegen die Feinde und als Heilmittel bei den Wahnsinnigen, um sie vom Verderblichen zurückzuhalten, die Lüge gebrauchen dürfe. Aber mehr Ausnahmen macht er in der zweiten Stelle[1]). Er erklärt hier, daß Lüge und Täuschung als Heilmittel vielfach angewandt werden dürfe, wie von dem Arzt bei den Kranken, so von der Obrigkeit im Verhältniß zu den Unterthanen. Nicht den Unwissenden ist die Lüge erlaubt, sondern nur den Weisen, welche die Anderen zu leiten haben, ziemt es wohl eine Lüge anzuwenden zum Nutzen des Staats. Es erhellt, in welchem Zusammenhang diese Beschränkung der Pflicht der Wahrhaftigkeit mit dem platonischen Intellektualismus und intellektualistischen Aristokratismus steht. Wenn einmal nur die, welche im Besitz der Wissenschaft sich befinden, das Privilegium der herrschenden Vernunft inne haben und sie zur Leitung und Bevormundung der Uebrigen, welche mit der bloßen δόξα sich begnügen müssen, berufen sind, so ist in diesem Verhältniß auch begründet, daß sie als Erziehungsmittel für die Unmündigen die Unwahrheit gebrauchen können. Erst durch das Christenthum, indem es die gleiche höhere selbständige Würde der Menschheit in Allen zum Bewußtsein brachte, jede Bevormundung in Beziehung auf das höhere Leben aufhob, ist das gleiche Recht Aller als Glieder einer Gemeinschaft des vernünftigen Verkehrs durch die Sprache, die Wahrheit von einander zu verlangen, und die gleiche Verpflichtung Aller, die Wahrheit zu sagen, zum Bewußtsein gebracht worden. Und wir sehen daher auch in der Geschichte, daß wenn durch eine Priesterherrschaft oder einen wieder auftauchenden Aristokratismus der Gnosis, wenn von dem jüdischen oder dem heidnischen Standpunkt aus das christliche Be-

---

[1]) De repub. l. 5. vol. 7. p. 23. 24.

wußtsein in dieser Beziehung getrübt worden, sich diese Trübung auch auf die Lehre von der Wahrhaftigkeit verbreitete und eine fraus pia sich geltend zu machen suchte.

3. Aristoteles.

Von der platonischen Ethik gehen wir zur aristotelischen über. Vergleicht man beide in ihrem Verhältniß zum Christenthum nach ihren Grundprinzipien, so fällt dieser Vergleich auf den ersten Anblick sehr zum Vortheil Platons aus; es wird sich zeigen, daß die aristotelische Ethik ihrem Prinzip nach die christliche nicht so nahe berührt, wie dies bei der platonischen der Fall ist. Und doch, weil Aristoteles mehr von der gesunden Beobachtung des Einzelnen, als von der systematischen, ein Prinzip verfolgenden Auffassung ausgeht, so wird er eben dadurch von dieser Seite in mancher Hinsicht dem christlichen Standpunkt näher kommen.

Wenn platonische und christliche Ethik übereinstimmen in der Beziehung alles Menschlichen auf das Göttliche, so tritt dagegen Aristoteles in entschiedenstem Gegensatz auf. Er bekämpft es als einen Irrthum bei Platon, wenn derselbe auch in der Ethik von der höchsten Idee des Guten an sich ausgeht; er verwirft die platonische Ideenlehre auch in ihrer Anwendung auf das Sittliche. Die Ethik hat es nach seiner Meinung nur zu thun mit dem *ἀνθρώπινον ἀγαθόν*[1]); sie handelt nur von dem menschlich Guten, nur von dem, was bei Menschen Tugend ist. Dieser Begriff läßt sich auf die Götter nicht anwenden, bei denen wir etwas Höheres als dieses setzen müssen. Die Ethik ist nach Aristoteles nicht in der Wissenschaft vom Höchsten begründet, wie bei Platon, sondern sie bezieht sich nur auf das rein Menschliche. Mit Bewußtsein wenigstens will er keinen solchen Zusammenhang zwischen der Ethik als der Wissenschaft von der Vollkommenheit des blos menschlichen Handelns mit der Wissenschaft vom Höchsten nachweisen, wenngleich allerdings seine Auffassung von dem Höchsten ihm selber unbewußt auch auf seine Ethik bestimmend einwirkt, wie unwillkürlich bei einem Geiste von so großer Einheit seine Auffassung von dem Höchsten auch auf seine

---

[1]) Magn. Moral. I, 1. ed. Beck. T. 2. p. 1182. *ὑπὲρ ἀγαθοῦ ἄρα, ὡς ἔοικεν, ἡμῖν λεκτέον, καὶ ὑπὲρ ἀγαθοῦ οὐ τοῦ ἁπλῶς ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν. οὐ γὰρ τοῦ θεῶν ἀγαθοῦ* etc.

Auffassung der menschlichen Bestimmung und des höchsten Guts für den Menschen von selber einwirken mußte.

Wir sehen nun bei ihm den antiken Standpunkt in seiner ganzen Beschränktheit darin wieder hervortreten, daß er das Ethische durchaus auf das Politische beschränkt. Die höchste sittliche Idee ist ihm die des Staats, und die Sphäre des Staats ist ihm das Gebiet für das rein menschliche Handeln. Von der einen Seite werden wir ihn hier dem Platon vorziehn, von der andern demselben nachstellen müssen. Wie wir sahen, wurde Platon durch die Macht seiner sittlichen Idee über den antiken Standpunkt des Staats hinausgetrieben. Es wurde aber etwas Krankhaftes, indem er in die Staatsidee etwas Höheres hineinlegen wollte, was dieselbe nicht zu fassen vermochte. Aristoteles aber hielt sich an den empirischen Begriff des Staats, ohne über den Standpunkt des Alterthums hinaus zu gehn. Dadurch wurde die Entwicklung, indem sie sich in ihren naturgemäßen Grenzen hielt, eine gesundere. Doch eben deshalb mußte der erhabene Geist des Aristoteles sich gedrungen fühlen — nach einem höheren Ziele als dem des blos menschlichen, auf die enge Sphäre des Staates beschränkten Handelns zu streben. Indem er im Göttlichen keinen gemeinsamen höchsten Grund für das Wissen von dem Ethischen sucht, sondern dieses nur in der Beziehung auf das menschliche irdische Leben, wie es in der Schranke des Staates erscheint, setzt er einen scharfen Gegensatz zwischen dem Göttlichen und Menschlichen; aber im Hinblick auf diese niedere Sphäre des Menschlichen, wo sich im Staatsleben die menschliche Tugend verwirklicht, mußte ihm das Göttliche als das Uebermenschliche, über das rein menschliche Handeln Erhabene erscheinen, und so kommt er zu dem Gegensatz eines niederen staatlichen Lebens in der Ausübung menschlicher Tugend gegen ein höheres wahrhaft göttliches Leben, welches mit jenem nichts gemein hat. Und wie er den höchsten Geist nicht als den handelnd wirkenden, sondern als den in der Betrachtung selbstgenugsamen, darin seligen erkennt, so mußte ihm nun auch als das höchste Ziel menschlichen Strebens das eigentlich Göttliche, worin der Mensch allein Gott wahrhaft ähnlich werden könne, erscheinen, die selbstgenugsame Betrachtung, die Richtung des Wissens. Er sagt[1]): „Ein solches Leben ist etwas Höheres als das

[1]) Eth. Nicom. 10. c. 7. ed. Beck. tom. 2. p. 1177.

blos menschliche; denn es wird Einer nicht so leben, sofern er ein Mensch ist, sondern sofern etwas Göttliches in ihm ist." Das Göttliche in dem Menschen ist nach Aristoteles der für die Betrachtung bestimmte Geist, und daher ist das demselben entsprechende Leben etwas mehr als Menschliches, etwas Göttliches. Von diesem Standpunkt spricht er jene Worte im letzten Buche der Nikomachischen Ethik[1]) aus, welche durch die darin ausgedrückte Gesinnung zu den schönsten und erhabensten des Alterthums gehören trotz der Schranken, in welchen das höhere Leben auf dem antiken Standpunkt befangen erscheint. Nachdem er ausgeführt hat, daß die Glückseligkeit in der Wirksamkeit (*ἐνέργεια*), die höchste Glückseligkeit also in der Wirksamkeit dessen, was in uns das höchste ist, des Geistes, d. h. der betrachtenden Vernunft, bestehe und solches Leben des Geistes in der selbstgenugsamen Betrachtung etwas Höheres als die blos menschliche Tugend, ein göttliches übermenschliches Leben sei, ruft er die bewunderungswürdigen Worte aus: „Man muß nicht nach den gewöhnlichen Ermahnungen menschlich denken, weil man ein Mensch ist, nicht Sterbliches, weil man sterblich ist, sondern so viel als möglich sich unsterblich machen und Alles thun, um zu leben dem gemäß, was das Höchste in uns ist; denn wenn es gleich der Quantität nach klein ist, so ist es doch der Würde und Kraft nach weit über Alles erhaben." So setzt er das höhere göttliche Leben der blos menschlichen Tugend im gewöhnlichen Verkehr auch in der großen Ethik[2]) entgegen, indem er hier eine übermenschliche göttliche Tugend von derjenigen, nach welcher gewöhnlich der Mensch ein Guter genannt werde, unterscheidet.

Wir erkennen in jenen angeführten herrlichen Worten des Aristoteles den höchsten Schwung des Geistes des Alterthums, der über die Schranken desselben hinaus will, aber eigenmächtig diese Schranken nicht durchbrechen kann, eine Sehnsucht unbewußter Art, die aus dem Bann, den keine Menschenhand lösen konnte, dem Christenthum

---

[1]) 1 1. *Οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν καὶ πάντα ποιεῖν πρὸς τὸ ζῆν κατὰ τὸ κράτιστον τῶν ἐν αὐτῷ· εἰ γὰρ καὶ τῷ ὄγκῳ μικρόν ἐστι, δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει.*

[2]) Magn. Moral. 2, 5.. ed. Beck. t. 2. p. 1200. *Διὸ ἀνώνυμος ἡ ἀρετὴ ἡ τῇ κακίᾳ τῇ θηριότητι ἀντικειμένη. θέλει δὲ τῇ τοιαύτῃ ἀντικεῖσθαι ἡ θεία καὶ ὑπὲρ ἄθρωπον· ὥσπερ γὰρ, καὶ ἡ κακία θηριότης ὑπὲρ ἄνθρωπόν ἐστιν, οὕτω καὶ ἡ ἀρετὴ ἡ ἀντικειμένη.*

entgegenstrebt. Es sind Worte, die auch in einer christlichen Zeit denen vorgehalten werden müssen, welche den gottverwandten Geist in dem Schlamm blos weltlichen Treibens seine Befriedigung wollen finden lassen, auch denen, welche nichts Höheres kennen, als eine verweltlichte Sittlichkeit, welche nichts Höheres kennen, als die politischen Fragen und die Befriedigung der blos irdischen socialen Bedürfnisse zu dem Höchsten machen wollen, allen denen, welche eine gottentfremdete Humanität, die nur in der Welt ihre Heimath findet, ohne von der Sehnsucht nach etwas Höherem erfüllt zu werden, uns anpreisen. Wir werden auch vom christlichen Standpunkte aus jenen Worten des Aristoteles zustimmen müssen im Gegensatz gegen eine niedrige Gesinnung, welche fordert, daß man als rechter Philister über das gemeine Leben nicht solle hinausstreben, daß man als Mensch nichts mehr als Mensch solle sein wollen. Aber in der Form des Positiven werden wir vom christlichen Standpunkt Aristoteles nicht beistimmen können.

Aristoteles mußte vermöge der Erhabenheit seines Geistes so urtheilen, weil er das Band zwischen göttlichem und menschlichem Handeln nicht kannte, weil ihm das höchste Gut vom sittlichen Standpunkt nur in den engen Grenzen des Staats beschlossen zu sein schien. Aber doch, wie traurig wäre das Loos des Menschen, wenn das Menschliche und Göttliche so getrennt wäre, wie es dem Aristoteles vom Standpunkte des Alterthums erscheinen mußte. Es wäre darnach die bei Weitem größte Zahl der Menschen von dem Höchsten, eigentlich Göttlichen ausgeschlossen. Der Geist könnte zu seiner wahren Würde nur bei einer sehr kleinen Anzahl der für die Wissenschaft Fähigen gelangen. In diesem Aristokratismus kommen von dem antiken Standpunkt aus Platon und Aristoteles miteinander überein, wenngleich das ethische Prinzip Platons, unter andern geschichtlichen Bedingungen entwickelt, zu einem höheren Standpunkt hätte hinführen können. Dieser Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, den Aristoteles hier macht, ist durch das Christenthum aufgehoben.

Wir werden von dem christlichen Standpunkt auch zwar mit Aristoteles sagen: Wir müssen nicht, wie man uns zuruft, als Menschen mit dem blos Menschlichen, mit dem Gemeinen, mit dem, was der Vergänglichkeit angehört, uns begnügen; nach einem höheren Ziel müssen wir streben über das Menschliche hinaus. Aber wir

werden dann hinzusetzen: In Christo erkennen wir das Göttliche vermenschlicht. In allen Sphären des menschlichen Lebens sollen wir Göttliches offenbaren. Es giebt nichts von dem Göttlichen getrenntes Menschliches mehr; Alles soll durch das Göttliche verklärt werden. Es ist nicht blos die Aufgabe der Betrachtung, sondern die des Lebens. Betrachtung und Leben sollen auf gleiche Weise das Göttliche in die Menschheit einführen. Und diese höchste Aufgabe gehört nicht blos einer gewissen kleinen, privilegirten Zahl unter den Menschen an, sondern es ist die gemeinsame Aufgabe aller Christen, in welcher Sphäre des Lebens sie sich befinden mögen. Indem wir das Reich Gottes kennen, kennen wir diese höhere Sphäre für das göttliche Handeln als ein menschliches und das menschliche als ein göttliches. Es ist nicht mehr das Höchste jener egoistische Standpunkt der in ihrer Einsamkeit sich selig fühlenden, selbstgenugsamen Contemplation, sondern der Standpunkt der nichts für sich selbst behalten, Alles mitzutheilen strebenden, göttliches Leben in der Herablassung zu den Bedürfnissen Aller offenbarenden Liebe. Wir kennen den Gott, der dem Aristoteles unbekannt war, den Gott, der die Liebe ist. Und wir kennen daher die höchste Würde des göttlichen Lebens in der Liebe. So erscheint uns, wenn wir das Erhabenste im Alterthum betrachten, desto erhabener das Christenthum in der Knechtsgestalt der Liebe.

Uebrigens wenngleich Aristoteles in der bezeichneten Weise die Ethik isoliren will von dem Zusammenhang des übrigen Wissens, so läßt sich doch auch bei ihm wahrnehmen, wie seine Ethik bestimmt wird durch die Lehren seiner Philosophie, namentlich durch die Art, wie er darin das Höchste bestimmt. Wie das Höchste bei ihm kein handelnder Gott ist, sondern der in Selbstbetrachtung ruhende Geist, so erscheint auch in seiner Ethik als das Höchste die Betrachtung, mit welcher er sich über den gewöhnlichen Begriff des Ethischen erhebt. Das Christenthum aber läßt uns einen handelnden Gott erkennen, der sich im Leben offenbart und mittheilt und setzt daher auch das Gebiet des Handelns mit dem Höchsten in Verbindung, mit der Darstellung des Bildes Gottes im Handeln. Von dieser Seite also steht in Beziehung auf das Prinzip der Ethik Platon dem Christenthum näher als Aristoteles, wenngleich, wie wir nachgewiesen haben, das platonische Prinzip erst durch das Christenthum verwirklicht werden konnte.

Wenngleich nun aber die aristotelische Ethik in dieser Hinsicht sich weiter vom christlichen Prinzip entfernt, als die platonische, so ist doch eine Folge davon, daß er die Ethik selbständig betrachtet und sie nicht auf philosophische Prinzipien zurückführt, und daß er unbefangner in der Beobachtung der sittlichen Natur des Menschen ist. Der Geist der gesunden Beobachtung des Gegebenen, der überhaupt die griechische Philosophie auszeichnet, tritt auch in seiner Ethik besonders hervor. Daher wir hier Vieles ausgesprochen finden, was vom Zusammenhang mit dem antiken Standpunkt losgelöst für alle Zeiten seine Geltung behält und woran sich deshalb auch mit Recht die Scholastiker anschließen konnten; daher seine Auffassungen in mancher Hinsicht nicht so durch den antiken Standpunkt beschränkt sind, wie bei Plato. Die ihm eigenthümliche gesunde Beobachtung des sittlichen Lebens in seinen Erscheinungen bringt ihn dem Christenthum näher als Platon.

Dies zeigt sich zunächst darin, daß sie ihn zur Bekämpfung jenes dem Christenthum entgegengesetzten Standpunktes des sokratisch-platonischen Intellektualismus in der Ethik hinführt. Er verwirft jenes platonische Prinzip, welches das Wesen der Tugend in das Wissen setzt und verfolgt eine entgegengesetzte praktische Richtung. Er leugnet, daß das bloße Wissen schon den Sittlichen mache. Was Paulus von dem Gesetz sagt, würde mit dem übereinstimmen, wie sich Aristoteles über die Bedeutung des Wissens in der Ethik ausspricht. Gegen die Ueberschätzung des bloßen Wissens sagt er[1]): „Die große Menge nimmt nur zu dem Wissen der Vernunft ihre Zuflucht und meint zu philosophiren und so zu einem sittlichen Leben gelangen zu können. Es geht ihnen ebenso wie den Kranken, welche die Aerzte sorgfältig hören, nichts aber von dem Verordneten thun. So wie nun Jene mit ihrem Leibe sich nicht wohl befinden werden, indem sie auf solche Weise thun, so werden auch diese in der Seele sich nicht wohl befinden, wenn sie auf solche Weise philosophiren.“ Er erkennt, wie das Sittliche nur vom Leben ausgehen kann.

Damit hängt zusammen, daß wenn Platon von jenem Prinzip aus dazu getrieben wird, den wahren Begriff der sittlichen Freiheit zu schmälern, alles Böse nur als ein Handeln in Unfreiheit, in der noch nicht entwickelten Vernunft darzustellen, Aristoteles, vom Prak-

---

[1]) Eth. Nicom l. 2. c. 3. p. 1105 ed. Becker.

tischen ausgehend, den Begriff der Freiheit mehr als irgend Einer hervorhebt. Es ist das große Verdienst des Aristoteles um die Ethik, ein Verdienst, von großer praktischer Bedeutung, daß er den platonischen Intellektualismus an seiner Wurzel angegriffen hat, indem er hervorgehoben hat, daß die freie Willensbestimmung der Hebel aller sittlichen Entwicklung ist, daß nicht die Erkenntniß das Ursprüngliche ist, sondern die Willensrichtung, daß nicht das Urtheil als das Ursprüngliche des Geistes den Willen bestimmt, sondern die fortgesetzten Willensrichtungen das Urtheil des Geistes bestimmen, daß der Mensch durch diese sich selbst seinen Charakter bildet und dieser, nachdem er selbst durch die Freiheit ein solcher geworden, wieder bestimmend auf die Ansichten und das Handeln des Menschen einwirkt, — ein Prinzip, welches mit jener platonischen Auffassung schlechthin im Widerspruch steht. Er führt aus[1]), wie der Mensch auch durch den Charakter, den er einmal hat, nicht von Schuld freigesprochen wird, indem der Charakter selbst ein verschuldeter, in der verkehrten Anwendung der Freiheit begründeter ist. Im Gegensatz gegen jenes platonische Prinzip sagt er: „Wenn man sagt, daß Keiner freiwillig böse ist und Keiner gegen seinen Willen glückselig ist, so scheint dies von einer Seite falsch, von der andern wahr zu sein; denn Keiner ist unfreiwillig glückselig, die Schlechtheit aber ist etwas Freiwilliges; oder man muß den Menschen nicht als das wirksame Prinzip und den Erzeuger seiner Handlungen betrachten. Wenn dies aber so erscheint und wir die Handlungen nicht auf andere wirksame Prinzipien, als auf die in unsrer Willensbestimmung liegenden zurückzuführen haben, dasjenige, wovon auch die wirksamen Prinzipien in uns liegen, so ist dieses etwas von uns selbst Abhängiges und Freiwilliges."[2])

Er beruft sich dann mit Recht auf die allgemeine sittliche Erfahrung als ein Zeugniß von dieser Wahrheit und auf das Handeln der Gesetzgeber, welche, indem sie das Böse bestrafen, voraussetzen, daß es von einem freien Handeln ausgeht. Es ist schön, wie dem Aristoteles die Thatsachen des sittlichen Bewußtseins, in denen auch

---

[1]) Magn. Moral. 1, 1. p. 1182. 1183. Eth Nicom. 3, 7. p. 1114. *τῷ ἀδίκῳ καὶ τῷ ἀκολάστῳ ἐξ ἀρχῆς μὲν ἐξῆν τοιούτοις μὴ γενέσθαι διὸ ἑκόντες εἰσίν· γενομένοις δ᾽ οὐκέτι ἔξεστι μὴ εἶναι.*

[2]) Eth. Nic. l. 1.

alle bürgerliche Ordnung wurzelt, mehr als Alles gelten, allen Sophismen entgegen gehalten werden als eine unleugbare Macht. Er erkennt in der bügerlichen Strafe den Ausdruck eines höheren sittlichen Gesetzes, die Reaktion des geordneten Staats gegen das Böse, welche von einem entsprechenden Gesetz in der sittlichen Weltordnung, von einer Wahrheit des Schuldgefühls, einem unverleugbaren Bewußtsein der Freiheit, welche die That sich selbst zurechnen muß, zeugt. Wenngleich Aristoteles nicht alles dieses ausspricht, so liegt es doch dem, was er sagt, zu Grunde. Es sind dies Wahrheiten, welche auch für unsere Zeit, die sich eine christliche sollte nennen können, wohl zu beachten wären im Gegensatz gegen die Schlaffheit des sittlichen Urtheils, das abgestumpfte Rechtsgefühl im Verhältniß besonders zu den Verbrechen gegen die heilige Ordnung des Staates.

Im Gegensatz gegen Platon behauptet Aristoteles ferner, daß auch die Unwissenheit keineswegs nothwendig etwas Unfreies sei, sondern eine verschuldete sein könne, wenn die Fähigkeit und Gelegenheit da war, die rechte Erkenntniß zu erlangen. Indem er auf die sittliche Willensbestimmung als den Hebel aller geistigen Entwicklung zurückgeht, unterscheidet er zwischen unverschuldeter und verschuldeter Unwissenheit, welche letztere nicht entschuldigen kann, sondern als etwas Selbstverschuldetes, in der Unsittlichkeit Begründetes, desto strafbarer macht. „Auch wegen der Unwissenheit, sagt er, strafen die Gesetzgeber, wenn Einer selbst Schuld ist an seiner Unwissenheit, so wie dem Trunkenen doppelte Strafe auferlegt wird; denn die Ursache davon liegt in ihm selbst; denn er ist Herr, sich nicht zu betrinken, dies aber ist die Ursache der Unwissenheit. Und man straft diejenigen, welche etwas von dem Inhalt der Gesetze nicht wissen, was sie doch wissen sollten und was nicht schwer zu wissen ist. Und so auch in anderen Dingen, welche sie aus Vernachlässigung nicht zu wissen scheinen, da es in ihrer Gewalt ist, es zu wissen; denn es war in ihrer Gewalt, darauf zu achten."

Indem Aristoteles daran festhält, daß der Charakter des Menschen ein in der freien Selbstbestimmung begründeter und die Fehler desselben von ihm selbst verschuldet seien, läßt er es auch nicht gelten, wenn zur Entschuldigung eines Menschen gesagt wird, daß Nachlässigkeit die Eigenthümlichkeit desselben ausmache und zu seinem Charakter gehöre. Auch darin läßt er die Verschuldung er-

kennen. Er sagt: „Aber vielleicht ist Einer einmal ein Solcher, daß er sich um solche Dinge nicht bekümmert. Doch sie sind selbst Schuld daran, daß sie Solche geworden sind, indem sie nachlässig lebten, und auch daran, wenn sie ungerechte und ausschweifende Menschen sind, die Einen, indem sie Böses thaten, die Andern, indem sie in Trinkgelagen und Aehnlichem ihr Leben zubrachten." Und so spricht er den richtigen allgemeinen Gedanken aus: „Die fortgesetzten Thätigkeiten in Beziehung auf ein Jedes machen die Menschen zu solchen[1]). Dies geht hervor aus dem Beispiel derer, welche in irgend einer Anstrengung oder Handlungsweise sich üben; denn sie fahren fort, so zu handeln. Man muß ganz unverständig sein, um nicht zu erkennen, daß die bestimmte sittliche Beschaffenheit[2]) aus einer bestimmten fortgesetzten Handlungsweise hervorgeht." Er bemerkt sodann, wie, wenngleich der Mensch selbst seinen Charakter verschuldet hat, doch derselbe, einmal gebildet, wieder eine Gewalt über den Menschen ausübt, die verschuldete sittliche Unfreiheit. „Es ist ferner, sagt er, auch unvernünftig zu sagen, daß der Ungerechte nicht ungerecht sein wolle, oder der Ausschweifende nicht ausschweifend. Wenn Einer aber wohl wissend dasjenige thut, wodurch er ein Ungerechter wird, so ist er, weil er es will, ungerecht; doch wird er nicht, wenn er es will, aufhören können, ungerecht zu sein, und ein Gerechter sein; so wie auch der Kranke nicht, wenn er es will, gesund werden kann, wenn er auch etwa freiwillig krank geworden, indem er unmäßig lebte und den Aerzten nicht folgte. Früher nun stand es in seiner Gewalt, nicht krank zu werden; nachdem er dies aber unterlassen, nicht mehr;" — und nun führt er dieses anschauliche, dem Determinismus entgegensetzte Beispiel an — „so wie, wenn Einer einen Stein hingeworfen hat, es ihm nicht möglich ist, ihn wieder zurück zu nehmen, da es aber in seiner Gewalt stand, ihn zu werfen; denn der Anfang war in seiner Gewalt, so war es zwar anfangs in der Gewalt der Ungerechten oder Ausschweifenden, solche nicht zu werden, weil sie es freiwillig sind; nachdem sie es einmal geworden sind, ist es nicht mehr in ihrer Gewalt, es nicht zu sein."

---

[1]) αἱ γὰρ περὶ ἕκαστα ἐνέργειαι τοιούτους ποιοῦσιν.

[2]) αἱ ἕξεις.

Dann weist er auch darauf hin, wie auch die Ansichten der Menschen, die, einmal vorhanden, ihr Thun bestimmen, selbst in der sittlichen Beschaffenheit, welche das Werk ihrer Freiheit ist, begründet sind, indem diese dem Urtheil des Geistes die Richtung giebt: „Wenn Einer sagt, daß Alle nach dem streben, was ihnen als gut erscheint, sie aber nicht Herren darüber sind, wie ihnen die Sachen erscheinen[1]), sondern wie ein Jeder beschaffen ist, so ihm auch der Zweck erscheine, so ist darauf zu antworten: Wenn nun einer selbst auf gewisse Weise Schuld an seiner sittlichen Beschaffenheit ist, so ist er auf gewisse Weise auch Schuld daran, daß ihm die Sache so erscheint.“

Von jenem Prinzip der freien Willensbestimmung aus meint Aristoteles, daß alle Tugenden nur durch die fortgesetzte Uebung sich erwerben lassen. Gerecht handelnd werden wir gerecht, und so mit allem Uebrigen. Das Sittliche kann nur vom praktischen Leben ausgehen. Freilich mußte er sich dabei selbst die Einwendung machen: „Um sittlich zu handeln, müssen wir zuerst sittlich sein; und wie gelangen wir dazu, dieses zu sein?[2]) Hier nun freilich konnte Aristoteles keine andere Antwort geben als diese: Es muß allerdings die Naturanlage hinzukommen; es kommt auf die natürliche Anlage zum Guten und auf die Ausbildung derselben durch die Uebung an. Es kann Einer nicht ein *σπουδαῖος* werden, wenn er will; aber er wird doch durch Uebung besser werden, als er sonst geworden wäre.“

Aristoteles aber kannte nicht das Mittel, aus diesem Zirkel recht herauszukommen. Er kannte nicht das sittlich umbildende Prinzip, wodurch ein gänzlicher Umschwung des Lebens hervorgebracht wird, wie es das Christenthum erkennen lehrt. Blicken wir nach der Zusammenstellung obiger Sätze noch einmal zurück auf das Verhältniß derselben zu dem christlichen Standpunkt, so kann dasselbe nicht besser bezeichnet werden als mit jenen Worten Luthers[3]), in denen er den christlichen Standpunkt dem Aristotelischen entgegensetzt:

---

[1]) *τῆς φαντασίας οὐ κύριοι.*

[2]) *πῶς λέγομεν ὅτι δεῖ τὰ μὲν δίκαια πράττοντας δικαίους γένεσθαι, τὰ δὲ σώφρονα σωφρόνως, εἰ γὰρ πράττουσι τὰ δίκαια καὶ τὰ σώφρονα, ἤδη εἰσὶ δίκαιοι καὶ σώφρονες.*

[3]) in einem Briefe vom 19. October 1516.

„Wir werden nicht, wie Aristoteles sagt, dadurch, daß wir Gerechtes thun, gerecht, wenn wir von einer Scheingerechtigkeit absehen; sondern dadurch, daß wir so zu sagen gerecht werden und sind, thun wir das Gerechte; zuerst muß die Person verändert sein, dann die Werke.“ Wenngleich nun aber Luther, von seinem christlichen Standpunkt aus tiefer blickend, den Aristoteles mit Recht bekämpft, so hebt er doch nicht genug hervor die andere Seite der Wahrheit in dem, was Aristoteles sagt, was auch für den christlichen Standpunkt Wahrheit bleibt, wie das einmal vorhandene sittliche Prinzip, die sittliche Kraft in der Uebung sich immer weiter entwickeln muß; eine Wahrheit, die in der lutherischen Ethik, wenn man Alles immer nur auf die Bewahrung der empfangenen Gerechtigkeit, des Gnadenstandes bezog, wie selbst noch Georg Calixt in seiner epitome aus Furcht vor der Beschuldigung des Katholisirens, nicht genug beachtet wurde. Denn was Aristoteles sagt, daß die Kraft sich entwickelt in ihrer Ausübung, gilt auch vom christlichen Standpunkt: das neue höhere Leben muß sich bewähren und stärken durch fortgesetzte Uebung und Anwendung. Wer da beharrt im christlichen Leben und es mehr und mehr übt, der wird es auch in immer reicherem Maaße empfangen. Wer da hat, dem wird gegeben.

Indem Aristoteles auf die Willensrichtung beim Sittlichen alles Gewicht legt im Gegensatz gegen die platonische Richtung auf das Theoretische, auf das bloße Wissen, hebt er ferner mit Nachdruck hervor, daß beim sittlichen Thun Alles auf die Gesinnung ankomme. Diejenigen, welche das Gute (*τὰ δίκαια*) thun, sind noch nicht *δίκαιοι*, sondern sie sind es erst, wenn sie es thun vermöge der beharrlichen Willensrichtung, in der sie das Gute um des Guten willen und wegen der Freude an demselben thun wollen [1]. Hier erkennen wir wieder die Uebereinstimmung des Aristoteles mit dem christlichen Standpunkt im Gegensatz gegen die äußerliche Gesetzlichkeit und den kategorischen Imperativ, der das Gute mit Gewalt erzwingen will. Aristoteles lehrt in Uebereinstimmung mit dem

---

[1]) Nic. Eth. l. I. c. 9. Beck. 1099. *ἑκάστῳ δ' ἐστὶν ἡδὺ πρὸς ὃ λέγεται φιλοτοιοῦτος — τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τὰ δίκαια τῷ φιλοδικαίῳ καὶ ὅλως τὰ κατ' ἀρετὴν τῷ φιλαρέτῳ. — τοιαῦτα δ' αἱ κατ' ἀρετὴν πράξεις, ὥστε καὶ τούτοις εἰσὶν ἡδεῖαι καὶ καθ' αὑτάς. — πρὸς τοῖς εἰρημένοις γὰρ οὐδ' ἐστὶν ἀγαθὸς ὁ μὴ χαίρων ταῖς καλαῖς πράξεσιν.*

Christenthum, daß das wahrhaft Sittliche nur von der Gesinnung der freien Liebe ausgehen könne, und macht einen ähnlichen Unterschied, wie ihn Paulus setzt zwischen dem ἔργον νόμου als bloßem opus operatum und dem ἔργον ἀγαθόν, das aus der Liebe kommt; — nur freilich ist hier der große Unterschied, daß Aristoteles bei dem rein Menschlichen, bei der Liebe zum Guten als einer in der menschlichen Natur begründeten stehen bleibt, das Christenthum aber mit seiner Liebe zum Guten hinaufweist zu dem Urquell der wahren Liebe, welche die in der menschlichen Natur wurzelnde Selbstsucht ertödtet, in Gott. Auf die Frage: wie gelangt der Mensch zu jener Gesinnung, konnte er keine genügende Antwort geben, sondern nur auf die in der sittlichen Natur des Menschen liegenden Kräfte hinweisen; daher wußte er, wenn er Einem es an der sittlichen Anlage fehlen sah, keinen andern Rath, als: er solle so viel aus sich machen, als er könne.

Wir erkennen also, daß Aristoteles einerseits durch seine gesunde ethische Beobachtung, indem er nur an das Praktische sich hielt und unabhängig von der Spekulation verfuhr, zu dem Standpunkt gelangte, welcher dem christlichen Theismus eigenthümlich ist, nämlich das Handeln des freien Willens an die Spitze von Allem zu stellen, und dadurch alle Entwicklung des Menschen und der Menschheit bedingt werden zu lassen, andererseits aber dieses Prinzip noch nicht ganz zur Durchführung bringen konnte, weil ihm die christliche teleologische Weltanschauung noch nicht aufgegangen war und auch die Erkenntniß einer naturumbildenden Macht fehlte. Immer müssen wir den tiefen ethischen Blick des großen Mannes, der sich dadurch so hoch über die Entwicklung seiner Zeit und seines Volks erhob, bewundern; und es dient dies zur Beschämung einer Zeit, in welcher durch den Einfluß des Christenthums eine solche sittliche Geschichtsbetrachtung die herrschende geworden sein sollte, und welche durch den bewußten oder unbewußten Pantheismus dazu verleitet wird, das Sittliche dem Natürlichen unterzuordnen, den Sinn für strenge sittliche Auffassung immer mehr einbüßt, indem sie aus einer historischen Nothwendigkeit Alles zu erklären weiß und die Entwicklung der Menschheit einem Naturprozeß gleich macht.

Wenn Aristoteles behauptet, daß die wahre Sittlichkeit darin bestehe, am Guten seine Freude zu haben, so führt uns das zu einem andern merkwürdigen Punkte, in welchem wir seinen Gegensatz

gegen Platon und seine Uebereinstimmung mit dem Christenthum wahrnehmen. Er vertheidigt gegen Platon den Begriff der *ἡδονὴ* in seiner Bedeutung für die Sittlichkeit [1]). Er sucht nachzuweisen, wie sich der Zug zur *ἡδονὴ* in der ganzen Natur finde, und es allen Wesen eingepflanzt sei, nach der *ἡδονὴ* zu streben; und auch dieses scheint ihm ein Merkmal der Wahrheit zu sein, insofern Allem etwas Göttliches einwohnt, das von Gott in die Natur gelegte Gesetz, der in die Natur gepflanzte Zug, wie wir vom christlichen Standpunkt dies ausdrücken können. Er meint, daß auch wohl das bewußte und unbewußte Streben der Creaturen zu unterscheiden sei, und vielleicht ein Zug zu derselben *ἡδονὴ* zum Grunde liege, wie wir ja wohl den Zug zu einem Mittelpunkt hin, der, mit Bewußtsein von den Menschen verfolgt, ihn sein höchstes Gut in Gott finden läßt, in allen Creaturen erkennen können. Und eine solche Ahnung ist es, die den Aristoteles erfüllt, wenn er sagt: „Vielleicht streben die Wesen nicht nach der Lust, welche sie meinen, und welche sie vorgeben würden, sondern Alle nach derselben; denn Alles hat seiner Natur nach etwas Göttliches in sich." [2])

Indem er nun die allgemeine Bestimmung für den Begriff der *ἡδονὴ* aufsucht, findet er dieselbe in der der eigenthümlichen Beschaffenheit eines jeden Wesens, wie sie in der Natur desselben begründet ist, entsprechenden ungehemmten Wirksamkeit (*ἐνέργεια*). Wo diese Statt findet, da ist von selbst die *ἡδονὴ*. Es fragt sich nur, was die *ἐνέργεια* jedes Wesens ist, in deren Ausübung es seine Lust findet. Je nachdem die eigenthümliche Natur der Geschöpfe und ihre derselben entsprechende Beschaffenheit verschieden ist, wird auch ihre Lust eine verschiedene sein. Für den Menschen wird die *ἡδονὴ* nur in dem Sittlichen liegen, und zwar in dem Höchsten, in der ungehemmten Betrachtung. Auch hier ist eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum nicht zu verkennen; denn auch das Christenthum läßt dem Glückseligkeitstriebe sein Recht, indem es dasselbe geltend macht, was Aristoteles als das Merkmal des wahrhaft sittlichen

---

[1]) Magn. Moral 2, 7. p. 1204: *πρῶτον μὲν οὖν εἴπωμεν, ἅ τινες λέγοντες οὐκ οἴονται δεῖν τὴν ἡδονὴν ὡς ἐν ἀγαθοῦ μέρει λαμβάνειν.*

[2]) Eth. Nic. 7, 14. p. 1153: *οὐδ' ἡδονὴν διώκουσι τὴν αὐτὴν πάντες, ἡδονὴν μέντοι πάντες, ἴσως δὲ καὶ διώκουσιν οὐχ ἣν οἴονται, οὐδ' ἣν ἂν φαῖεν, ἀλλὰ τὴν αὐτήν· πάντα γὰρ φύσει ἔχει τι θεῖον.*

Handelns bezeichnet, daß man nämlich seine Freude darin finde und mit Liebe das Gute thue [1]). Es ist dies der Gegensatz zwischen dem christlichen und gesetzlichen Handeln, und es liegt darin die Widerlegung gegen den dem Christenthum in seiner neutestamentlichen Gestalt oft gemachten Vorwurf des Eudämonismus. Es wäre dieser Vorwurf ein gerechter, wenn die ἡδονὴ des Menschen in ein dem sittlichen Handeln fremdartiges Ziel gesetzt, jenes zum Mittel für etwas außerhalb demselben Liegendes gemacht würde. Die Lust ist nicht das Ziel des Strebens, sondern die es begleitende sich von selbst findende Wirkung desselben, indem der Mensch seine Bestimmung erfüllt. Wenn er in Gott sein höchstes Gut sucht und findet, so wird ihm eben dadurch auch die höchste Seligkeit zu Theil; die ἡδονὴ ist dann die Vollendung der *ἐνέργεια*, für die der menschliche Geist angelegt ist, und welche in der christlichen Sittlichkeit, in der Heiligkeit des göttlichen Lebens beginnt, die Entwicklung derselben der ἕξις entsprechenden *ἀνεμποδιστὸς ἐνέργεια*. So wird auch der Vorwurf des Eudämonismus zurückgewiesen, der dem Christenthum in Bezug auf seine Verheißung einer zukünftigen Seligkeit gemacht wird. Er wäre berechtigt, wenn diese Seligkeit etwas von der *ἐνέργεια*, zu der der Geist in Gott bestimmt ist, Verschiedenes wäre; sie ist aber nichts Anderes, als die von allen Hemmungen befreite, zu ihrer Vollendung gelangte Entwicklung des göttlichen Lebens, wie dies von dem Diesseitigen in das Jenseitige übergeht.

Aristoteles sagt, es komme eben nur darauf an, worin der Mensch seine ἡδονὴ suche, und daß er sie suche in dem, worin er soll, in dem, was seinem wahren Wesen, dem Wesen des Geistes entspricht. Um die der menschlichen Natur entsprechende ἡδονὴ zu erkennen, müssen wir nicht auf die ἡδονὴ der Schlechten sehen, und uns nicht daran halten, wie sie dem Kranken, der Alles seinen Krankheitszuständen gemäß finden wird, sondern wie sie dem Gesunden erscheint. Der Gesunde aber in Beziehung auf das Sittliche ist der σπουδαῖος. Alles, was dem Wesen des σπουδαῖος nicht entspricht, widerstreitet auch der sittlichen Natur des Menschen. Aristoteles

---

[1]) Magn. Moral. 2, 7. p. 1206: *ἡ γὰρ ἡδονὴ παρορμᾷ πρὸς τὸ μᾶλλον πράττειν ὑπ' αὐτοῦ γινομένη, ἐπεὶ τὸν σπουδαῖον ποίησον πράττειν τὰ κατ' ἀρετὴν, καὶ ἡδέως ταῦτα πράττειν. — Καὶ ἐὰν μέν γε ἡδόμενος πράττῃ, σπουδαῖος ἔσται, ἂν δὲ λυπούμενος τὰ καλὰ πράττῃ, οὐ σπουδαῖος.*

stellt den Satz auf: der *σπουδαῖος* ist Regel und Maaß für Alles [1]). Das ist die wahre sittliche Natur des Menschen, wie sie bei ihm sich darstellt, und das ist die wahre menschliche *ἡδονὴ*, wie er sie hat. Es entspricht dem Wesen der sittlichen Natur des Menschen, daß die Ausübung des Guten ihm wahre Lust sei; und das ist das Charakteristische des wahrhaft Sittlichen (des *σπουδαῖος*), daß er in dem Gutesthun seine *ἡδονὴ* finde.

Wenn demnach Aristoteles die *ἡδονὴ* des *σπουδαῖος* als die Norm für die menschliche *ἡδονὴ* betrachtet und das sittliche Handeln als ein solches bezeichnet, wie es eben der *σπουδαῖος* vollbringt und diesen zum Maaß von Allem macht, so werden wir dies mit dem zusammenhalten, was Paulus von dem *πνευματικὸς* sagt. Auch Aristoteles sagt ähnlich von dem *σπουδαῖος*. Er beurtheilt Alles auf die rechte Weise und in Allem erscheint ihm das Wahre [2])." Auch dieser große Gedanke, durch den sich Aristoteles über die abstracte Auffassung des Sittlichen erhebt, hängt mit jener großen Wahrheit zusammen, die von ihm ausgesprochen wird, daß die sittliche freie Selbstbestimmung der Hebel aller sittlichen und geistigen Entwicklung sei; denn eben dadurch ist er das Maaß und die Regel für Alles geworden.

Gehen wir nun auf die einzelnen Tugendbegriffe ein, so ist auch bei Aristoteles dies zu bemerken, daß er dem antiken Standpunkt gemäß den Begriff der Gerechtigkeit als der höchsten Cardinaltugend obenanstellt, und von dem Verhältniß der Gerechtigkeit zu den übrigen Tugenden Aehnliches aussagt, wie von dem christlichen Standpunkte über das Verhältniß der Liebe als der Grundtugend zu den übrigen Tugenden gesprochen wird. Die Gerechtigkeit bezeichnet die ganze Seite der Tugend, wie sie sich im bürgerlichen Verkehr darstellt, das gesetzmäßige Handeln. Die ganze Tugend wird in ihrer Ausübung in den staatlichen Verhältnissen Gerechtigkeit, und Aristoteles wendet hier das griechische Sprüchwort an: In der Gerechtigkeit ist überhaupt alle Tugend enthalten [3]). Wir

---

[1]) *ὁ σπουδαῖος ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον ὤν.* Eth. Nic 3, 6. p. 1113.

[2]) *ὁ σπουδαῖος ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς, καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται.* l. l.

[3]) Nic. Eth. 5, 3. p. 1129: *πάντα τὰ νομιμά ἐστί πως δίκαια ... καὶ διὰ τοῦτο πολλάκις κρατίστη τῶν ἀρετῶν εἶναι δοκεῖ ἡ δικαιοσύνη .... καὶ παροιμιαζόμενοί φαμεν· „ἐν δὲ δικαιοσύνῃ συλλήβδην πᾶσ᾽ ἀρετὴ ἔνι."*

können es aber auch als ein prophetisches Wort bei dem tiefen Erforscher des Sittlichen bezeichnen, wenn er selbst auf einen höheren Standpunkt hinweist, wo die Gerechtigkeit in die Liebe aufgeht, wenn er sagt, daß es der Gerechtigkeit nicht bedürfe, wo Liebe vorhanden sei, und daß es daher das Streben der Gesetzgeber besonders sei, Alle zu Freunden zu machen [1]). Hier haben wir das höchste Ziel der sittlichen Entwicklung, das durch das Christenthum verwirklicht worden, die höchste Gemeinschaft, in der das Prinzip der Liebe alles beseelt, und wie durch die Liebe auch das staatliche und gesellschaftliche Leben verklärt werden sollte. Einen gleichen prophetischen Charakter hat ein anderer Ausspruch des Aristoteles, in welchem er sagt, daß der Staat aus Gleichartigem bestehen, und bei großer Ungleichartigkeit es keine Staatsgemeinschaft geben könne. Doch könnte es Solche im Staate geben, die sittlich erhaben seien über Alle und wie Götter unter den Menschen erscheinen, für die die Staatseinrichtungen nicht gemacht seien; gegen Solche sei kein Gesetz gerichtet, *κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος;* denn sie seien sich selbst Gesetz [2]). Hierin liegt die Hinweisung darauf, wie das ethische Element aus den Schranken des Politischen sollte freigelassen werden, auf den christlichen Standpunkt, auf dem Liebe an die Stelle des Gesetzes treten sollte und wo der Mensch sich selbst Gesetz ist. Merkwürdig, daß jene Worte fast wörtlich bei Paulus sich wiederfinden Gal. 5, 23 (*κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος*).

Wie wir bei Plato eine Uebereinstimmung mit dem Christenthum im Gegensatz gegen den Selbstmord fanden, so auch bei Aristoteles von einer anderen Seite. Was er gegen den Selbstmord anführt, hängt freilich mit dem antiken Standpunkt und der Beschränkung des Ethischen auf das Politische zusammen, läßt sich aber ver-

---

[1]) Nic. Eth. 9, 1. p. 1164: *ἔοικε δὲ καὶ τὰς πόλεις συνέχειν ἡ φιλία, καὶ οἱ νομοθέται μᾶλλον περὶ αὐτὴν σπουδάζειν ἢ τὴν δικαιοσύνην. Καὶ φίλων μὲν ὄντων οὐδὲν δεῖ δικαιοσύνης, δίκαιοι δ' ὄντες προσδέονται φιλίας.*

[2]) Polit. 3, 13 p. 1284. *εἰ δέ τίς ἐστιν εἷς τοσοῦτον διαφέρων κατ' ἀρετῆς ὑπερβολήν, ἢ πλείους μὲν ἑνὸς μὴ μέντοι δύνατοι πλήρωμα παρασχέσθαι πόλεως, ὥστε μὴ συμβλητὴν εἶναι τὴν τῶν ἄλλων ἀρετὴν πάντων μηδὲ τὴν δύναμιν αὐτῶν τὴν πολιτικὴν πρὸς τὴν ἐκείνων, εἰ πλείους, εἰ δὲ εἷς, τὴν ἐκείνου μόνον, οὐκέτι θετέον τούτους μέρος πόλεως· ἀδικήσονται γὰρ ἀξιούμενοι τῶν ἴσων, ἄνισοι τοσοῦτον κατ' ἀρετὴν ὄντες καὶ τὴν πολιτικὴν δύναμιν· ὥσπερ γὰρ θεὸν ἐν ἀνθρώποις εἰκὸς εἶναι τὸν τοιοῦτον· ὅθεν δῆλον ὅτι καὶ τὴν νομοθεσίαν ἀναγκαῖον εἶναι περὶ τοὺς ἴσους, καὶ τῷ γένει καὶ τῇ δυνάμει· κατὰ δὲ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστι νόμος· αὐτοὶ γάρ εἰσι νόμος.*

möge des Verhältnisses beider Standpunkte leicht in das Christliche umsetzen. Zunächst verdammt er den Selbstmord als ein Verbrechen gegen den Staat, indem er davon ausgeht, daß der Mensch sein ganzes Leben dem Staat schuldig sei [1]). Vom christlichen Standpunkt brauchen wir nur an die Stelle des Staates das Reich Gottes zu setzen, um diesem Gedanken eine christliche Gestalt zu geben. Es fehlt ihm nur der Zusammenhang des sittlichen und religiösen Standpunktes, der in jenem Worte des Sokrates so schön hervortritt, die Auffassung der sittlichen Lebensaufgabe als eine durch Gott übertragene, was aber schon darin liegt, wenn wir an die Stelle des Staats das Reich Gottes setzen, in welchem einem Jeden von Gott sein Platz angewiesen ist, auf dem er sein Leben in den Dienst desselben wenden soll. Außerdem finden wir bei Aristoteles in Uebereinstimmung mit dem Christenthum noch zwei Gründe gegen den Selbstmord. Indem er es als etwas Naturwidriges, mit dem natürlichen Selbsterhaltungstriebe Streitendes bezeichnet, wenn der Mensch über sein eigenes Leben herrscht, leitet er den Selbstmord zuerst daraus ab, daß der Mensch, indem er sich dem Schlechten hingiebt, dadurch in Zwiespalt mit sich selbst geräth (*στασιάζειν ἐν ἑαυτῷ*) und dahin kommen muß, sich selbst zu fliehen und zu hassen [2]). Eine feine Bemerkung, wie, je mehr das Leben aufhört, ein sittliches Gut zu sein, je mehr es hingegeben wird dem Nichtigen, der Sünde, es desto mehr seinen Werth für den Menschen verlieren muß, er endlich desselben überdrüssig werden und es hassen muß! Denn die Sünde wirkt nothwendig inneren Zwiespalt in der menschlichen Natur, die ihre Einheit nur hat im Guten, in der Gemeinschaft mit Gott. Ferner erblickt Aristoteles in dem Selbstmord ein Zeichen der Feigheit. Er bemerkt auch daß die wahre *ἀνδρεία* nicht darin bestehe, ein Uebel zu fliehen durch Vernichtung des Lebens, was eigentlich Feigheit sei, sondern es zu tragen [3]).

---

[1]) Nic. Eth. 5, 15. p. 1138: *ὁ δὲ δι᾽ ὀργὴν ἑαυτὸν σφάττων ἑκὼν τοῦτο δρᾷ παρὰ τὸν ὀρθὸν λόγον, ὃ οὐκ ἐᾷ ὁ νόμος· ἀδικεῖ ἄρα. ἀλλὰ τίνα; ἢ τὴν πόλιν, αὑτὸν δ᾽ οὔ; ἑκὼν γὰρ πάσχει, ἀδικεῖται δ᾽ οὐθεὶς ἑκών. διὸ καὶ ἡ πόλις ζημιοῖ, καί τις ἀτιμία πρόσεστι τῷ ἑαυτὸν διαφθείραντι ὡς τὴν πόλιν ἀδικοῦντι.*

[1]) Nic. Eth. 9, 4. p. 1166. *οἷς δὲ πολλὰ καὶ δεινὰ πέπρακται διὰ τήν μοχθηρίαν, μισοῦσί τε καὶ φεύγουσι τὸ ζῆν καὶ ἀναιροῦσιν ἑαυτούς. ζητοῦσί τε οἱ μοχθηροὶ μεθ᾽ ὧν συνδιημερεύσουσιν, ἑαυτοὺς δὲ φεύγουσιν.*

[1]) Nic. Eth. 3, 11. p. 1116. *τὸ δ᾽ἀποθνήσκειν φεύγοντα πενίαν ἢ ἔρωτα ἤ τι λυπηρὸν οὐκ ἀνδρείου, ἀλλὰ μᾶλλον δειλοῦ.*

Aber neben diesem Uebereinstimmenden zeigt sich uns der schärfste Gegensatz zwischen dem aristotelischen Tugendbegriff und dem christlichen Standpunkt in dem Begriff der *μεγαλοψυχία*, der ganz vom antiken Selbstgefühl im Gegensatz gegen das Wesen der christlichen Demuth ausgeht. Wir erkennen hier das egoistische Element, wenn auch im Zusammenhang mit dem Edleren in der zum Selbstbewußtsein erwachenden sittlichen Natur des Menschen, den Culminationspunkt des antiken Standpunktes der Autonomie des Selbstgefühls im Gegensatz zu dem christlichen Standpunkt in der Demuth. Aristoteles charakterisirt den *μεγαλόψυχος* als Denjenigen, der von dem Bewußtsein seiner Größe und Hoheit tief durchdrungen ist und sich freut, wenn diese überall Anerkennung findet, der sich großer Ehre für würdig hält, wie er derselben würdig ist, der alles Niedrige, Gemeine verschmäht, nur nach dem Hohen trachtet [1]). Das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott als der Grundton des ganzen Lebens, worin das Wesen der wahren Freiheit wurzelt, das Bewußtsein der eigenen Unwürdigkeit im Verhältniß zu den Anforderungen des Sittengesetzes, das Bewußtsein, daß der Mensch keine Gabe und keine Tugend hat, die nicht etwas Empfangenes wäre, dieses ist es, was dem *μεγαλόψυχος* fehlt, wie es fehlt dem, was man „edlen Stolz" nennt, die höchste Erhebung der Seele aber in der Demuth selbst begründet ist. Wenn die Liebe sich selbst erniedrigt zum Besten Anderer, und sich dadurch nichts vergiebt, sondern sich in solcher Selbsterniedrigung am meisten erhoben fühlt, so steht dies mit dem Charakter des *μεγαλόψυχος* schlechthin in Widerspruch. Zu dem eigenthümlichen Wesen des *μεγαλόψυχος* gehört es nach Aristoteles, daß er gern Wohlthaten erweist und der Andern erwiesenen Wohlthaten gedenkt, indem dies etwas Erhabenes ist, daß er aber nicht gern Wohlthaten von Andern empfängt und der empfangenen Wohlthaten nicht gern gedenkt, weil dies eine Selbsterniedrigung ist [2]). Durch diesen Gegensatz erkennen wir auch, wie die Dankbarkeit mit dem christlichen Standpunkt wesentlich zusammenhängt, dagegen mit den Merkmalen des Standpunktes der *μεγαλοψυχία* im Widerspruch

---

[1]) *ὁ μεγαλόψυχος ὁ μεγάλων αὑτὸν ἀξιῶν ἄξιος ὤν.* Nic. Eth. 4, 7. p. 1123.

[2]) l. c. p. 1124. *καὶ οἷος εὖ ποιεῖν, εὐεργετούμενος δὲ αἰσχύνεται· τὸ μὲν γὰρ ὑπερέχοντος, τὸ δὲ ὑπερεχομένου. — δοκοῦσι δὲ καὶ μνημονεύειν οὓς ἂν ποιήσωσιν εὖ, ὧν δ᾽ ἂν πάθωσιν οὔ· ἐλάττων γὰρ ὁ παθὼν εὖ τοῦ ποιήσαντος, βούλεται δὲ ὑπερέχειν· καὶ τὰ μὲν ἡδέως ἀκούει, τὰ δ᾽ ἀηδῶς.*

steht. Zu dem Wesen der Dankbarkeit gehört ein Abhängigkeitsverhältniß, in welches man sich zu Andern setzt. Dankbarkeit und Demuth hangen genau zusammen, wie Stolz und Hochmuth oft die Dankbarkeit ausschließt.

Wir haben bei der platonischen Lehre bemerkt, wie das Verhältniß der Knechtschaft von Menschen zu Menschen auf dem antiken Standpunkt etwas Nothwendiges war und seine Rechtfertigung zu finden schien in der empirischen Ungleichheit der Menschen. Diese Zurückführung der *δουλεία* auf die ursprüngliche Ungleichheit der Menschen finden wir auch bei Aristoteles [1]). Wir finden bei ihm eine Definition von *δουλεία*, welche den Widerspruch derselben mit dem durch das Christenthum entwickelten allgemeinen Menschheitsbewußtsein und mit der ursprünglichen gleichen Würde aller Menschen in das hellste Licht stellt. Er setzt den Sclaven in das Verhältniß eines Naturwesens zu dem Herrn [2]) und bezeichnet ihn als ein *ὄργανον ἔμψυχον* desselben im Unterschiede von dem *ὄργανον ἄψυχον*, als ein *μόριον* von ihm, welches freilich nicht ein unablösliches, sondern ein *ὄργανον ἀφαίρετον* sei im Unterschiede von dem Leibe als einem *ὄργανον σύμφυτον* [3]). Der Sklave ist ein beseeltes Werkzeug, das Werkzeug ist ein unbeseelter Sklave [4]). Bei Aristoteles finden wir auch den Beleg für das, was wir als Berechtigung der Sclaverei von dem Standpunkt des Alterthums angeführt haben, wenn er dieses Verhältniß als ein naturgemäßes dadurch rechtfertigt, daß die Einen, in denen die Vernunft entwickelt ist, eben dadurch berufen sind, die Andern zu regieren, wie die Vernunft eben das Herrschende sein soll, und Diejenigen, in welchen nicht die Vernunft vorhanden ist, eben dadurch auf das Dienen angewiesen sind, und ihr eigenes Bestes darin finden müssen, sich von denen, welche als die Repräsentanten der Vernunft erscheinen, gebieten zu lassen, so daß dieses daher für Beide das Beste ist [5]). So mußte es aller-

---

[1]) Mag. Moral. 1, 34. p 1194. Polit 1, 2. p. 1252.

[2]) Mag. Moral. l. l. p. 1194.

[3]) Eudem. Eth. 7, 9. p. 1241.

[4]) Nic. Eth 8, 13. p 1161. *ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον, τὸ δὲ ὄργανον ἄψυχος δοῦλος.*

[5]) Polit. 1, 2. p. 1252. *τὸ μὲν γὰρ δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν ἄρχον φύσει καὶ δεσπόζον φύσει, τὸ δὲ δυνάμενον τῷ σώματι ταῦτα ποιεῖν ἀρχόμενον καὶ φύσει δοῦλον. διὸ δεσπότῃ καὶ δούλῳ ταὐτὸ συμφέρει.*

dings erscheinen, bis die aus der Sünde in der Menschheit hervorgegangenen Gegensätze durch die Macht des Evangeliums aufgehoben und in Christo, dem Urbilde und Erlöser der ganzen Menschheit, die gleiche Würde aller Menschen, und die Aufforderung, sie in allen Menschen zu entwickeln, zum Bewußtsein gebracht wurden. Jeder Vertheidiger eines solchen oder eines verwandten Verhältnisses tritt wieder auf den heidnischen Standpunkt zurück. Doch müssen wir auch hier das prophetische Element bei Aristoteles nicht übersehen, wodurch er selbst darauf hinweist, daß dieses Verhältniß etwas dem rein Menschlichen Widerstrebendes sei und durch einen höheren Standpunkt aufgehoben werden solle, wenn er sagt, daß, obgleich die Freundschaft nur Statt finden könne zwischen Gleichartigen und daher nicht zwischen dem Herrn und dem Sklaven als Sklaven, doch, insofern Beide Menschen wären, sich ein solches Verhältniß bilden könnte [1]).

4. Der Neoplatonismus und die Lehre des Plotinos.

Wir kommen nun zu dem, welcher den Schlußpunkt dieser ganzen Entwicklung bildet, zu Plotinos. Er hatte den Vortheil, jene bezeichneten Richtungen der alten Ethik geschlossen vor Augen zu haben; er konnte sie mit einander vergleichen, die Gegensätze unter denselben zu vermitteln und auszugleichen, das Mangelnde zu ergänzen suchen. In der That war es ja auch das Streben dieser Philosophie, indem sie die Gegensätze der alten Welt übersah von dem Schlußpunkt dieser ganzen Entwicklung aus, wie, wer an's Ziel angelangt, die verschiedenen dazu führenden und einander durchkreuzenden Wege überschaut, sie mit einander zu vergleichen und ihre Vereinigungspunkte nachzusuchen. Es war dies insbesondere sein Streben in Beziehung auf das Verhältniß der aristotelischen und platonischen Philosophie zu einander, wie deren Gegensätze zur Ausgleichung zu bringen zu dem Charakteristischen der neoplatonischen Philosophie gehört. Und dies hat Plotinos auch besonders auf die

---

[1]) ᾗ μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτὸν, ᾗ δ' ἄνθρωπος· δοκεῖ γὰρ εἶναί τι δίκαιον παντὶ ἀνθρώπῳ πρὸς πάντα τὸν δυνάμενον κοινωνῆσαι νόμου καὶ συνθήκης· καὶ φιλίας δή, καθ' ὅσον ἄνθρωπος. Nic. Eth. 8, 13. p. 1161.

Ethik angewandt. Damals war schon das Christenthum ein mächtiges Element in der Geisterwelt geworden, und wenn dieser tiefsinnige, erhabene Geist auf dem christlichen Standpunkt gestanden hätte, würde er hier die rechte Ausgleichung und Ergänzung haben finden können; wie uns das Christenthum in solchem Verhältniß zu jenen ethischen Grundrichtungen erschienen ist.

Nun aber befand er sich vielmehr in einem bewußten Gegensatz gegen das Christenthum, wenngleich er dasselbe nicht ausdrücklich anfeindet. Seine ganze philosophische Denkweise wurzelte in dem Element, welches sich der Macht des immer mehr um sich greifenden Christenthums entgegenstellte, die zusammensinkende alte Welt gegen dasselbe zu behaupten suchte. Dieser Gegensatz gegen das Christenthum mußte auf die Art, wie er jene ethischen Grundrichtungen mit einander zu verbinden und sie zu ergänzen suchte, bedeutend einwirken. Das, was in jenen Richtungen prophetisch auf das Christenthum Hinweisendes gewesen war, mußte zurücktreten, und das, was den Gegensatz bildete, mußte schroffer ausgesprochen und consequenter entwickelt werden. Es war aber der große Unterschied, daß jene früheren Richtungen dem Standpunkt des Alterthums, als dieser noch sein Recht hatte, angehörten, über denselben in manchen Beziehungen schon hinausgingen, dem höheren Standpunkte, der einst kommen sollte, vorangingen, während Plotin hingegen jenen antiken Standpunkt, der sein Recht schon verloren hatte, im Gegensatz mit dem neuen Weltprinzip, das vom Christenthum ausging, festhalten wollte. Daher mußte hier der Gegensatz weit schroffer werden; und derselbe ist besonders in der einseitigen intellektualistischen, contemplativen Richtung begründet.

Dazu kommt noch daß jene antiken ethischen Grundrichtungen in einer Zeit entstanden, wo der hellenische Geist noch ein lebendiger war, und das politische Leben von demselben aus ein gewisses praktisches Element hinzubrachte, während Plotin hingegen in einer Zeit lebte, wo das öffentliche und politische Leben in Verfall war, und dadurch die einseitige intellektualistische, contemplative Richtung desto mehr dort befördert werden konnte, wo nicht an die Stelle der Staatsidee die Idee vom Reich Gottes getreten, und das höhere praktische, Leben und Contemplation versöhnende Element von dem Christenthum ausgegangen war.

Wir haben gesehn, wie das platonische, dem Christenthum ver-

wandte ethische Prinzip von der Verähnlichung mit Gott bewahrheitet werden konnte durch die platonische Gottesidee und den platonischen Schöpfungsbegriff, wenngleich es in dem platonischen Dualismus eine Schranke fand. Bei dem Plotinos aber gestaltet sich Alles ganz anders, indem der platonische Gottes- und Schöpfungsbegriff eine wesentliche Modifikation oder vielmehr einen gänzlichen Umschwung erleidet. Bei ihm herrscht jene Auffassung der platonischen Trias vor, welche wir als eine dem ursprünglichen Platonismus widersprechende zurückgewiesen haben. Der Unterschied zwischen dem idealen und realen Absoluten fällt bei ihm hinweg. Jenes höchste einfache Prinzip, das Gute oder Seiende an sich, das *αὐτοαγαθὸν* oder *ὄν*, wird als das reale Absolute zum Grundprinzip alles Daseins gemacht, aus dem sich Alles entwickelt. Das Unpersönliche wird an die Spitze der Daseinsentwicklung gestellt, und somit muß die wahre Bedeutung der Persönlichkeit hinschwinden. Es ist nicht mehr von einem handelnden Gott die Rede, nicht mehr von einer Schöpfung als einem Handeln Gottes, sondern Alles ist vom Höchsten bis zum Letzten, bis zur Schranke alles Daseins, der *ὕλη*, eine mit unbedingter Nothwendigkeit fortgehende Entwicklung. Nicht die absolute Freiheit, sondern die unbedingte Nothwendigkeit ist es, welche Alles regiert. Der Dualismus in Beziehung auf die *ὕλη* als die Schranke aller Daseinsentwicklung ist doch hier nur etwas Scheinbares, wobei der strengste Monismus zu Grunde liegt. Es soll dargethan werden, wie von dem Absoluten aus in immer mehr aus einander tretender Mannigfaltigkeit, in immer mehr hervortretenden Gegensätzen sich Alles entwickelt bis zu dieser niederen Region des irdischen Daseins, wo Alles mit dem Mangel behaftet ist, die Macht der Verneinung vorherrscht. Und daher bildet sich durch eine Abstraktion von dem Mangel, womit hier Alles Dasein behaftet ist, der Begriff der *ὕλη*, welche die Grenze zwischen Sein und Nichtsein bezeichnet. Zuerst das persönliche Absolute, das schlechthin Einfache, das prädikatlose Eine; dann der in der Selbstbetrachtung lebende Geist, in dem das Eine sich zum All entfaltet, das *ἓν πᾶν*, der Inbegriff alles idealen Seins; sodann die *ψυχή*, in welcher das Eine und das All, das *ἓν καὶ πᾶν*, auseinander treten, welche den Uebergang der Idee zur Wirklichkeit vermittelt. Obgleich die Darstellung des Spekulativen hier uns fern ist, mußten wir dieses doch hervorheben wegen des Zusammenhangs mit den ethischen Ideen des

Plotinos, um nachzuweisen, wie sich bei ihm Alles ganz anders gestaltet, als bei Platon und Aristoteles.

Da in diesem System die Idee des persönlichen schaffenden Gottes und die Idee eines schöpferischen Handelns ausgeschlossen wird, kann die ethische Verähnlichung mit Gott im platonischen Sinn nicht festgehalten werden. Dem Höchsten kann man nicht durch solches Handeln ähnlich werden. Platon selbst bemerkt, daß diese Verähnlichung nur in einem uneigentlichen Sinne verstanden werden könne, wie dieselbe Kraft etwas Anderes sei in dem urbildlichen und dem abbildlichen, dem ursprünglichen und dem abgeleiteten Sein, gleichwie die Wärme etwas Anderes ist in dem Feuer, als etwas Wesentliches, und in dem, was dadurch erwärmt wird. So kann bei den politischen Tugenden, bei den späterhin sogenannten Cardinaltugenden der Begriff der Verähnlichung mit dem Absoluten, auch der Begriff der Verähnlichung auf die beiden anderen Prinzipien bezogen, nur in einem sehr uneigentlichen Sinn verstanden werden.

Allerdings macht Plotin den Gnostikern, in welcher Beziehung er nur bei einem Theil derselben Recht hat, die Vernachlässigung des Ethischen zum Vorwurf, und er sagt gegen sie, daß sie immer von der Betrachtung Gottes redeten, ohne den Weg, wie man dazu gelange, nachzuweisen; er aber behauptet dagegen, daß das Sittliche die nothwendige Vorbereitung zur Betrachtung Gottes sei. Er sagt schön, daß ohne Tugend Gott ein leerer Name sei[1]). Aber doch tritt bei ihm nur die negative Seite des Sittlichen recht hervor; die positive praktische Tugend wird etwas sehr Untergeordnetes. Er schließt sich hier dem Platon und Aristoteles an, indem er die Betrachtung als das eigentlich Göttliche bezeichnet, die praktische Tugend nur als das Menschliche. So verbindet er das aristotelische und platonische Element miteinander; doch vermittelt er den Gegensatz zwischen Aristoteles und Platon, insofern Jener das Gebiet des Ethischen auf das blos Menschliche und Politische bezogen hatte, auf eine Weise, wie es dem Geiste des Aristoteles, dem, wie wir gesehen haben, es mit dem rein Menschlichen vollkommener Ernst war, gewiß nicht entsprach; und den Tugendbegriffen beider Philo-

---

[1]) Enn. II. 9, 15: *Ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν.*

sophen läßt er nicht ihr volles Recht widerfahren. Es entstehen nach seiner Auffassung verschiedene Stufen, in denen die Verähnlichung mit Gott immer höher gesteigert, immer mehr Wahrheit wird vermöge der gesteigerten Erhebung zum Absoluten. Aber immer mehr wird auch das rein negative Element in dem Ethischen, immer mehr die Entmenschlichung das Vorherrschende, immer mehr werden die Tugendbegriffe in ein solches Sublimat verflüchtigt, daß sie ihre wahre Bedeutung ganz verlieren, und Alles in Eins zusammenschwimmt [2]). Es steigern sich die politischen Tugenden zu den reinigenden; wo sich Plotin an die Worte im Phädon anschließt, die von der Reinigung durch die Tugend für ein höheres, jenseitiges Dasein sprechen. An jener Stelle ist aber nicht eine von dem sittlichen Handeln verschiedene Reinigung gemeint, sondern wird in die Ausübung der Tugenden selbst das Reinigende gesetzt, wie ja allerdings auch das Christenthum uns das sittliche Leben als einen Läuterungsprozeß für ein jenseitiges Dasein betrachten läßt. Nur ist es etwas Falsches, die Reinigung zu etwas von dem übrigen sittlichen Handeln Verschiedenem und dadurch zu etwas blos Negativem zu machen. Das reinigende und kämpfende Element ist eben nur Eine Seite der ganzen Tugend und kann nur im Zusammenhang mit dieser wahrhaft bestehen. Nach der Auffassung des Plotinos aber wird jene Vierzahl der Grundtugenden etwas ganz Anderes, indem sie sich zu den reinigenden gestalten. Es wird das Höchste das sich Abwenden von der nach außen gerichteten praktischen Thätigkeit, das sich Losmachen von den Berührungen mit der Sinnenwelt, das durch fortschreitende Befreiung von dem Sinnlichen und Zurückziehung in sich selbst sich immer mehr Reinigen für die auf das Höchste gerichtete Betrachtung. Und endlich entsteht der Standpunkt des gereinigten Geistes, die Tugenden des Gereinigtseins, wo Alles nur darauf zurückkommt, daß der Geist, losgemacht von allem Fremdartigen, ganz in

---

[1]) Enn. I. lib. 2 c. 3 u. 7. *Ἡ ψυχὴ εἴη ἂν ἀγαθη καὶ ἀρετὴν ἔχουσα, εἰ μήτε συνδοξάζοι, ἀλλὰ μόνη ἐνεργοῖ (ὅπερ ἐστι νοεῖν τε καὶ φρονεῖν), μήτε ὁμοιοπαθὴς εἴη (ὅπερ ἔστι σωφρονεῖν), μήτε φοβοῖτο ἀφισταμένη τοῦ σώματος (ὅπερ ἐστιν ἀνδρίζεσθαι). Ἡγοῖτο δὲ λόγος καὶ νοῦς, τὰ δὲ μὴ ἀντιτείνοι, δικαιοσύνη δ' ἂν εἴη τοῦτο.* C. 7: *Ἀκολουθοῦσι τοίνυν ἀλλήλαις καὶ αὐταὶ αἱ ἀρεταὶ ἐν ψυχῇ, ὥσπερ κἀκεῖ τὰ πρὸ τῆς ἀρετῆς αἱ ἐν νῷ, ὥσπερ παραδείγματα· καὶ γὰρ ἡ νόησις ἐκεῖ ἐπιστήμη καὶ σοφία. Τὸ δὲ πρὸς αὐτὸν, ἡ σωφροσύνη· τὸ δὲ οἰκεῖον ἔργον, ἡ οἰκειοπραγία· τὸ δὲ οἷον ἀνδρεία, ἡ ἀϋλότης, καὶ τὸ ἐφ' ἑαυτοῦ μένειν καθαρόν.*

die Betrachtung sich versenkt. So wird auch egoistische Selbstvervollkommnung das höchste Ziel. Nicht in die Erfüllung der einem Jeden von Gott verliehenen sittlichen Lebensaufgabe wird, wie es sein sollte, die wahre Selbstvervollkommnung gesetzt, so daß die Arbeit an sich selbst und für sein wahres Selbst mit der auf das Beste Aller in der Verwirklichung der sittlichen Lebensaufgabe eines Jeden gerichteten Thätigkeit zusammenfiele. Es fehlt die Liebe, welche alles Dieses verbindet und die höchsten Ideen zur Verwirklichung überführt, die wahre Verähnlichung mit Gott in dem sittlichen Handeln darstellt.

So fehlt hier auch die Mannigfaltigkeit des sittlichen Handelns in der Verschiedenheit der sittlichen Lebensaufgaben, in denen die wahre Verähnlichung erstrebt und dargestellt wird. In jenem ethischen Sublimat der auf die reinigenden und dem Gereinigtsein entsprechendenden Tugenden zurückgeführten plotinischen Tugenden wird Alles etwas durchaus Einförmiges, jene öde Einförmigkeit des blos betrachtenden Lebens. Und wie kann hier überhaupt von einer sittlichen Lebensaufgabe die Rede sein, da Alles, auch das Böse, zu dem nothwendigen Entwicklungsprozeß gehört, und das Höchste eben nur sein kann jene vornehme Ruhe der Betrachtung, mit der man sich über das Böse als einen dieser niedern Welt nothwendig anklebenden und zur Harmonie des Ganzen erforderten Mangel erhebt?

Es erhellt nun auch, wie die Schattenseite, die wir bei der antiken Ethik überhaupt bemerken mußten, jenes aristokratische, partikularistische Element, welches die höchste Lebensaufgabe nur auf eine sehr kleine Zahl von Menschen beschränkt, und einen großen Theil der Menschen von dem höheren Leben ganz ausschloß, in der plotinischen Auffassung besonders hervortreten mußte. Zu jener wahren Verähnlichung mit Gott durch die Betrachtung können ja nur Wenige gelangen. Für die Uebrigen bleibt nur der untergeordnete Standpunkt jener politischen Tugenden; zu dem Höchsten können sie sich nicht erheben. Und endlich der große Haufe der Gewerbtreibenden, der Handwerker bleibt ausgeschlossen auch von jener niederen sittlichen Lebensaufgabe. Hier kann nur von einer gewissen Zucht, durch welche die wilden Begierden und Leidenschaften einigermaßen gezügelt werden, die Rede sein.

So sehen wir die Entwicklung der antiken Ethik schließen, im Gegensatz mit dem Prinzip einer in Allen zu verwirklichenden gött-

lichen Humanität, welche durch das Christenthum in die Welt eingeführt worden, mit jenem kalten egoistischen, aristokratischen Partikularismus, der zu seiner systematischen Consequenz mit Ausschließung aller demselben nur zur Seite gehenden weissagenden Elemente entwickelt worden. Möge uns diese historische Betrachtung dazu dienen, uns des eigenthümlichen Wesens der christlichen Ethik, wie es mit dem eigenthümlichen Wesen des christlichen Glaubens eng zusammenhängt, recht bewußt zu werden und zu erkennen, wie viel zur Anwendung des darin liegenden Prinzips auf das Leben noch für die Zukunft zu leisten ist, welche Aufgabe hier das Christenthum uns stellt, wie groß aber auch die Gefahr ist, wenn wir diese Aufgabe und ihren Zusammenhang mit dem innersten Wesen des Christenthums verkennen, die höchsten Güter zu verlieren, die wir vor dem Alterthum voraus haben, und tief unter den Standpunkt dieses Alterthums selbst, welcher weissagend dem Christenthum entgegenstrebte, hinabzusinken.

Es hat sich uns bei der Betrachtung der edleren Erscheinungen auf dem Gebiet der vorchristlichen Philosophie gezeigt, wie einerseits das Unzulängliche des antiken Standpunktes der Ethik auf etwas Höheres hinausweist, und wie andererseits sich darin unbewußte prophetische Ahnungen finden, welche einen zukünftigen höheren Standpunkt verkündigen.

Nachdem wir im Bisherigen Judenthum und Heidenthum im Verhältniß zu dem ethischen Standpunkt des Christenthums betrachtet haben, gehen wir nun zu der Entwicklung des christlichen Prinzips selbst über. Es erhellt, wie dasselbe zuerst, als es in die Welt eintrat, sich antithetisch entwickeln und zum Bewußtsein kommen mußte im Gegensatz gegen jene beiden Standpunkte. Dieser Gegensatz war aber nicht blos ein äußerlicher, sondern auch ein innerlicher; denn von noch größerer Bedeutung für die Entwicklung des christlichen Prinzips, als der äußere Gegensatz gegen Judenthum und Heidenthum, wurde die Reaktion beider Standpunkte, wenn dieselben sich innerlich mit dem Christenthum zu vermischen suchten. Dadurch entstanden die häretischen Richtungen in der ältesten Kirche, die auch auf die Entwicklung des Ethischen bedeutenden Einfluß gehabt haben, wie ja überhaupt Gegensätze in der dogmatischen Auffassung auch auf das Ethische einwirken müssen.

Zweiter Abschnitt.

Die Entwicklung des ethischen Princips des Christenthums im Gegensatz gegen die inneren Reaktionen des jüdischen und des heidnischen Standpunktes in den häretischen Richtungen.

A. Die christliche Ethik im Gegensatz gegen die Reaktion des jüdischen Standpunktes in den judaistischen Sekten.

Wir betrachten zuerst, wie das ethische Prinzip sich im Gegensatz gegen die Reaktion des jüdischen Standpunktes und seine Vermischung mit dem Christenthum in den judaistischen Sekten entwickeln mußte. In dieser Vermischung des Judaismus mit dem Christenthum finden wir mannigfache Schattirungen. Betrachten wir sie zunächst, wie sie sich am stärksten und schroffsten darstellt auf dem sogenannten ebionitischen Standpunkt im engeren Sinne.

I. Der Ebionitismus.

Von dem ebionitischen Standpunkt im engeren Sinne wurde der jüdische Standpunkt in seinem ganzen Umfange festgehalten, so daß das Christenthum aus dem jüdischen Wesen heraus nicht zu freier Entwicklung gelangen konnte. Der Ebionitismus war eigentlich nichts weiter, als eine Verbindung der Anerkennung des Menschen Jesus als des Messias mit dem gewöhnlichen jüdischen Standpunkt; und dies mußte sich auch in der Auffassung der Sittenlehre zeigen.

Wie das ganze Christenthum in seiner Eigenthümlichkeit, so wird auch die christliche Sittenlehre bestimmt durch die Anschauung von der Person Christi als dem Urbilde der Menschheit und dem Urheber der neuen Schöpfung. Die Eigenthümlichkeit des christlichen Prinzips in der Sittenlehre hat zur Voraussetzung die Anerkennung eines Christus, in welchem das göttliche Wesen erschienen ist in der Form der Menschheit, eines gottmenschlichen Lebens, worin die vollkommne Einigung des Göttlichen und Menschlichen dargestellt worden; und es ergiebt sich von der Betrachtung dieses Lebens aus die Aufgabe, die durch die Erlösung zur Vollziehung gelangen sollte, daß nach der Anschauung Christi alles Menschliche angeeignet werde zur Darstellungsform eines göttlichen Lebens.

Indem nun aber vom ebionitischen Standpunkt das Specifische, wodurch Christus von allen andern Menschen verschieden sein sollte, nicht anerkannt und nur eine graduelle Verschiedenheit zwischen ihm und ihnen gesetzt wurde, so konnte auch dieses Eigenthümliche der christlichen Sittenlehre nicht zur Erscheinung kommen. Christus konnte daher nicht erkannt werden als der Urheber einer neuen sittlichen Schöpfung in der Menschheit. Das Menschliche mußte in seiner Getrenntheit vom Göttlichen verharren, der gesetzliche Standpunkt fortdauern. Christus konnte nur als Solcher erscheinen, der etwa wie in der Bergpredigt durch seine Lehre die Sittenlehre vervollkommnet und seine Gebote zu den rein äußerlich verstandenen Geboten ergänzend hinzusetzt. Es konnte von diesem Standpunkt aus nicht verstanden werden, wenn Christus sagt: er sei nicht gekommen das Gesetz aufzulösen, sondern zu erfüllen; denn das war ja nicht möglich, wenn Christus nicht in einem höheren Verhältniß erkannt wurde. So mußte jenes Wort dahin mißverstanden werden, als habe Christus bezeichnen wollen, er sei gekommen, für die strenge Beobachtung des mosaischen Gesetzes in seinem ganzen Umfange zu sorgen.

Wie im Christenthum genau zusammenhängt das Prinzip von der *πίστις* als einem lebenumbildenden Prinzip und die Auffassung des ganzen Handelns von diesem Standpunkt aus als eines durch dieses Prinzip beseelten, so mußte auch die Veräußerlichung des Begriffs der *πίστις* und die Veräußerlichung des Handelns von dem jüdischen Standpunkt aus gleichen Schritt halten, wie beides zusammenhängt mit der Auffassung von der Person Christi. So wurde demnach die *πίστις* nur aufgefaßt als ein Auctoritätsglaube in dem gewöhnlichen jüdischen Sinne, als Annahme eines solchen Glaubensartikels, daß Jesus der Messias sei, ohne daß man sich der wahren Bedeutung desselben bewußt wurde. Mit diesem einzigen Glaubensartikel wurde dann ein Gesetz verbunden, das äußerliche Werke gebot, durch die man gerechtfertigt werden sollte, eine äußerliche Werkheiligkeit. So hing zusammen Veräußerlichung der *πίστις* und des Gesetzes. Dies war der engere judaistische Standpunkt.

Nun aber finden sich hier noch mancherlei verschiedene Entwicklungsstufen, wie es schon im Judenthum selbst mancherlei verschiedene Richtungen und andere Elemente gab außer dem Pharisäismus. Dem ursprünglichen Judenthum war das ascetische Element in der Sittenlehre etwas durchaus Fremdes. Vom althebräischen

Standpunkt mußte ja in den irdischen Gaben der Segen Gottes erkannt werden. Es galt das Prinzip, diese Gaben mit Dank gegen Gott anzunehmen und in der Gesinnung der Liebe zu gebrauchen. Einen Anschließungspunkt konnte die ascetische Richtung in der Sittenlehre nur finden in einer einzelnen partiellen Erscheinung, die aber gewöhnlich nur für einzelne Zeiten des Lebens galt, im Nasiräat. Nun können wir aber überhaupt bei den jüdischen Sekten bemerken, die vor der Erscheinung des Christenthums sich gebildet haben, wie, indem das Judenthum seiner Auflösung entgegen geht, einzelne Elemente sich vom Zusammenhang des Ganzen lostrennen, und eben dadurch, daß sie blos eine Richtung heraussheben, etwas Sektirerisches entsteht. So entstanden die drei Sekten der Pharisäer, Sadducäer und Essäer, die alle drei nur eben Einzelnes aus dem Judenthum herausnahmen und es dadurch seiner rechten Bedeutung beraubten. So konnte auch der ascetische Standpunkt in dem einseitig herausgenommenen Nasiräat seinen Anschließungspunkt finden. Wenn ferner einerseits das Verderben des Judenthums sich in einer vorherrschend weltlichen Richtung zeigte, die sich dem Christenthum entgegenstellte, so trat gegen diese weltliche Richtung eine andere einseitige Richtung der Entweltlichung auf. Auch das gab einen Anschließungspunkt für das ascetische Element. Ebenso aber auch das Bewußtsein des Zwiespaltes auf dem gesetzlichen Standpunkt.

Dazu kommen noch manche fremdartigen Elemente von anderen religiösen und philosophischen Standpunkten, die in der nachgewiesenen Weise einen Anschließungspunkt finden konnten, Richtungen, die sich außerhalb der mannigfaltigen Erscheinungen des Judenthums verbreiteten und damals viel Eingang gewannen, sich anlehnend an das allgemein hervorgerufene Bewußtsein des Zwiespalts, Richtungen, denen wir nachher in mancherlei Formen wieder begegnen. So ist hier der große Einfluß des parsischen Dualismus hervorzuheben. Allerdings begünstigt dieser Dualismus in der Form, in der er eigentlich im Parsismus vorhanden, keineswegs die ascetische Richtung, sondern die Lehre von dem Gegensatz des Reiches des Guten und des Bösen verband sich eigentlich mit einer durchaus praktischen Richtung. Wie man nämlich vom Standpunkt des Parsismus in allem Zerstörenden die Gegenwirkung des Arrhiman gegen die Schöpfung des Ormuzd wahrnahm, so hatten die Verehrer des letz-

teren die Aufgabe, dem Reich des ersteren und seiner zerstörenden Macht entgegenzuarbeiten und es durch bildendes Schaffen zu bekämpfen, eine Auffassungsweise, die wohl in das Christliche übergeleitet werden konnte. Nun wurde aber aus dem Pantheismus der Dualismus als ein besonderes Element herausgenommen und nicht im Zusammenhang mit dieser ganzen Anschauung festgehalten. Die Lehre vom Satan wurde darnach in eigenthümlicher Weise modificirt und mit jenem Bewußtsein des Zwiespalts und Ueberdrusses an der Welt in Verbindung gesetzt. So konnte sich daraus eine ascetische Richtung bilden, bei welcher man die Zurückgezogenheit von dem Weltlichen, die Entweltlichung, als die Hauptaufgabe ansah, um dem Bösen keinen Anschließungspunkt zu gewähren.

Ferner kommt hier in Betracht die platonische Lehre von der ὕλη, besonders in der alexandrinisch-jüdischen Bildungsform. In der platonischen Philosophie fanden sich, wie wir gesehn haben, zwei Elemente: einerseits die Richtung, welche darauf ausgeht, die Ideen in der Welt auszuprägen und ihnen zum Organ zu dienen, andererseits, sich anschließend an die Lehre von der ὕλη als dem Gegensatz gegen das Göttliche, eine, wenngleich nicht im eigentlichen Platonismus begründete, ascetische Richtung in der Lossagung von allem Materiellen, welches von der ὕλη abgeleitet wurde.

So geschah es, daß solche ascetische Richtungen im Judenthum aufkeimten und sich auch in das Christenthum einzumischen suchten. Sie riefen aber auch andererseits wieder die Reaktion des ursprünglichen jüdischen Geistes hervor, der kinderreiche Ehen und Familienleben besonders hochschätzte. Daher jene Polemik gegen das ehelose Leben, jene Bekämpfung dieses antijüdischen Elements, wie sie in jüdisch-christlichen Schriften, wie in den Clementinen, uns entgegentritt, wo als Charakter der falschen Propheten dies erscheint, daß sie die Ehe verbieten und als Charakter der wahren, daß sie dieselbe gestatten, ja als nothwendig für Alle gebieten. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Richtungen, jener einseitig ascetischen, die die Ehe verbietet und dieser, die sie als nothwendig gebietet, mußte die christliche Freiheit hindurchgehen.

II. Die Clementinen.

Eine eigenthümliche Schattirung des jüdischen Geistes, eine besondere Art von jüdisch-christlicher Richtung finden wir in der eben-

genannten apokryphischen Schrift, den Clementinen, die wir als Denkmal einer gewissen Art von ebionitischer Geistesrichtung anzusehen haben. Wie der Judaismus hier einerseits in seiner engsten, beschränktesten Gestaltung auftritt, so erscheint er andererseits auch wieder in einer freieren Form. Freier erscheint die Richtung der Clementinen insofern, als die Verbreitung des Christenthums unter den Heiden darin als eine selbständige, von dem Standpunkt des mosaischen Gesetzes unabhängige, aufgefaßt wird. Aber als der beschränkteste und engste zeigt sich der Geist der Clementinen darin, daß er aus dem Christenthum nichts Anderes macht, als ein gewisses jüdisches Gesetz, und von dem Judenthum alles Eigenthümliche abstreift, so daß nur ein gewisser allgemeiner Deismus übrig bleibt, ein Vorbote des Muhamedanismus. Es wird hier nämlich behauptet eine einfache Urreligion, die von dem ersten Menschen ausgegangen sei, mannigfache Trübungen erlitten habe und so auch im Judenthum mit mancherlei fremden Elementen vermischt worden sei. Daher hätten verschiedene ausgezeichnete Menschen als Reformatoren auftreten müssen, um die Urreligion wieder herzustellen, so Moses und Christus. Und so kommt es nun nur darauf an, die wenigen Glaubensartikel dieser Urreligion festzuhalten und mit guten Werken zu verbinden. So kann Einer selig werden, wenn er nur die einfache Urreligion im Mosaismus festhält, obgleich er von Christo nichts weiß; und ebenso, wenn er sich allein an Christus hält. Wer nur Moses oder Christus nicht verläßt, der wird selig. Am vollkommensten aber ist der, welcher die Lehren beider Wiederhersteller der Urreligion miteinander verbindet. Von diesem Standpunkt wird die wahre Bedeutung Christi nicht erkannt und darum auch das Prinzip der christlichen Sittenlehre nicht verstanden, indem beide, die πίστις und das Gesetz, ganz äußerlich aufgefaßt werden. Alles soll nur darauf ankommen, daß man das Gute äußerlich thue; aber wie man dazu gelange, wird nicht gelehrt. Die bloße Kenntniß des Gesetzes soll dazu hinreichend sein. Und wie die Sittlichkeit in dieser Weise veräußerlicht wird, so auch der Glaube. Der bloße Glaube an einen Gott hat die Bedeutung, daß, wer nur diesen Glauben hat, ob er auch unsittlich gelebt hat, doch zuletzt wie durch ein ignis purgatorius hindurch selig wird.

Wie wir in diesen Clementinen so verschiedenartige Elemente neben einander finden, so zeigt sich auch in ihnen neben jener Oppo-

sition gegen das ascetische Element andererseits wieder ein starkes Hervortreten der ascetischen Richtung. Wenn nämlich das Christenthum nur den Mißbrauch der irdischen Güter bekämpft, dagegen ihre Aneignung für das Reich Gottes verlangt, so liegt in den Clementinen die Anschauung zu Grunde, daß in dieser gesammten gegenwärtigen Welt das böse Prinzip vorherrscht, ihm daher alles Irdische überlassen ist. So wird auch der Gegensatz gegen die Welt veräußerlicht und objectivirt. Es wird daraus die Folge gezogen, daß man nur nothdürftiger Weise die Güter der Welt gebrauchen darf. Es wird eine Ausgleichung Statt finden; die, welche reich sind und der irdischen Güter sich freuen, werden in Zukunft dafür büßen und leiden, die jetzt Armen und von dem Irdischen sich Lossagenden werden die zukünftige Seligkeit erlangen. Der Christ soll die Güter dieser Welt als etwas Fremdes betrachten und nur mit Wasser, Brod und einem Kleide sich begnügen.

Diese Ansicht, wie wir sie bei einem Theil der Ebioniten finden, konnte von mancher Seite her durch Mißverstand einen Anschließungspunkt im Christenthum finden. Vom christlichen Standpunkt konnten Bedenken darüber entstehn, wie das Eigenthum in der Welt so verschieden vertheilt sei, und wie diese Verschiedenheit mit dem Prinzip der christlichen Bruderliebe zu vereinigen sei. Daran konnte sich diese ascetische Ansicht anschließen, daß man mit dem Eigenthum nichts zu schaffen haben sollte. Dazu kam Mißverstand einiger Aussprüche Christi und eine irrthümliche Auffassung der Gütergemeinschaft der Apostel, so daß die Glieder dieser Partei behaupteten, sie seien die Nachfolger der ersten Christen, als die freiwillig Armen, — Ebioniten. Von jener apostolischen Gütergemeinschaft sind zwei Anschauungen möglich, nach denen dieselbe in Beziehung zum christlichen Prinzip verschieden beurtheilt werden mußte. Es fragt sich, ob sie eine absolute oder relative Gütergemeinschaft war, im Zusammenhang mit der Frage, ob diese Gütergemeinschaft in der apostolischen Kirche von Anfang an dieselbe war, oder ob verschiedene Stadien der Entwicklung zu unterscheiden seien. Denken wir an einige Erscheinungen, die uns in der Apostelgeschichte entgegentreten, so können wir eine relative Gütergemeinschaft annehmen, also nichts Anderes, als eine Ausgleichung der großen Abstände im Besitz des Vermögens durch den Geist der christlichen Bruderliebe, die Stiftung einer gemeinsamen Kasse, um für die Bedürfnisse der Armen zu sorgen, ein

Vorbild für die Art, wie die christliche Liebe ausgleichend in allen Jahrhunderten fortwirken soll. Oder man könnte annehmen, daß hier eine Veränderung Statt gefunden habe, und die ursprüngliche Gütergemeinschaft der Apostel eine andere war; man könnte sich denken (was auch nichts Befremdendes haben darf), daß die erste christliche Begeisterung so große Macht über die Gemüther ausübte, daß das Individuelle zuerst durch das Allgemeine zurückgedrängt wurde, und man in der Gemeinschaft der himmlischen Güter zuerst alle einzelnen irdischen Differenzen vergaß, ein abnormer Zustand, wie er nur der ersten jugendlichen Begeisterung des christlichen Lebens entsprechen und nur während derselben sich erhalten konnte. Und so aufgefaßt, würden wir hier zwar nicht buchstäblich das bezeichnet finden, was auch in allen andern Zeiten Statt finden soll, wohl aber das Ideal, welches das Beseelende zu allen Zeiten sein soll. Deshalb mußte eine solche Gemeinschaft in ihrem Culminationspunkt an der Spitze erscheinen.

B. Der Gegensatz des ethischen Prinzips des Christenthums gegen die Reaktion des heidnischen Standpunktes in den gnostischen Sekten.

Wie wir bisher die Reaktion des jüdischen Standpunkts in seiner Vermischung mit dem Christenthum sahen, so trat dieser einseitigen Richtung andererseits eine Erscheinung entgegen, in der wir die Reaktion des heidnischen Standpunktes in seiner Einmischung in das Christenthum wahrnehmen, — der Gnosticismus im schroffsten Gegensatz gegen den Judaismus. Der Kampf des Christenthums mit dem Gnosticismus ist auch von besonderer Bedeutung in der Entwicklung der christlichen Sittenlehre. Wir betrachten den Gnosticismus nach dem ethischen Gesichtspunkt.

I. Im Allgemeinen.

Um die in ihm sich darstellende Reaktion richtig zu verstehn, müssen wir darauf Rücksicht nehmen, daß mit der Zeit das jüdische Element in der Entwicklung des Christenthums überhaupt immer größeren und allgemeineren Einfluß gewonnen hatte. Wenn zuerst das christliche Prinzip im Gegensatz gegen den alttestamentlichen Standpunkt sich entwickelte und die vom gesetzlichen Standpunkt aus ge-

setzten Differenzen durch die Idee des allgemeinen Priesterthums aller Gläubigen und der das ganze menschliche Leben umfassenden Gottesverehrung aufhob, so hatte sich doch nachher, wenngleich jener Judaismus im engeren Sinn zurückgedrängt wurde, der alttestamentliche Standpunkt wieder eingemischt. Das Christenthum konnte sich auf der Höhe seiner ursprünglichen Reinheit nicht erhalten und sank herab zu einer Stufe der Entwicklung, auf der es durch die Einmischung des jüdischen Standpunktes getrübt ward. Das war der Keim des Katholicismus, im Gegensatz zu welchem die Reaktion des gereinigten christlichen Bewußtseins erst in der Reformation vollständig hervortreten sollte. Eine solche allmälig sich bildende Wiedervermischung des christlichen und des jüdischen Standpunktes, wie sie sich im zweiten Jahrhundert vollzog, haben wir wohl zu berücksichtigen, um die Reaktion des Gnosticismus verstehn zu können.

Im Allgemeinen leidet nun die gnostische Richtung an Einseitigkeiten, die den jüdischen diametral entgegengesetzt sind, wie im Dogmatischen, so auch im Ethischen. Wenn von dem jüdischen Standpunkt nur das Menschliche in Christo hervorgehoben, und daher auch in der Sittlichkeit nur das Menschliche, getrennt von dem Göttlichen, betont wird, so wird von der gnostischen Richtung das Göttliche in Christo einseitig hervorgehoben mit Zurückstellung des Menschlichen, und demnach auch in der Sittenlehre einseitig ein göttliches Element im Gegensatz gegen das menschliche geltend gemacht. Wenn daher von dem jüdischen Standpunkte das Praktische auf einseitige Weise vermöge einer einseitigen Veräußerlichung in den Vordergrund gestellt wird, so wird von dem Gnosticismus das Praktische zurückgestellt und das contemplative Element einseitig betont. Ferner sehen wir im Gnosticismus eine Reaktion des antiken Standpunktes in dem aristokratischen Element, welches sich darstellt in der Ausschließung eines Theiles der Menschen von dem höheren Geistesleben in der allen Menschen bestimmten Gemeinschaft des höheren Lebens, die das Christenthum gestiftet hat. Wir haben gesehen, wie mit dieser Idee einer Gemeinschaft, die alle Menschen ohne Unterschied umfassen soll, im Christenthum auch zusammenhängt das Bewußtsein von dem Gesetz einer unbedingten Wahrhaftigkeit, gleichwie im Alterthum im Zusammenhang mit jenem aristokratischen Element eine gewisse Vertheidigung der Unwahrhaftigkeit sich darstellte. Indem nun der Gnosticismus jenes aristokratische Element wieder auf-

nimmt, zeigt sich auch die Folge davon in seiner Beurtheilung der Wahrhaftigkeit. Diejenigen, welche sich als die allein Wissenden betrachten, sind berechtigt, die Uebrigen zu leiten; sie, die allein Weisen, dürfen sich daher Unwahrheiten in Accommodation an den niederen Standpunkt der letzteren, auf dem sie doch einmal nicht höhere Anschauungen haben können, erlauben. So wird denn auch von Christo und den Aposteln behauptet, daß sie sich an den jüdischen psychischen Standpunkt accommodirt häten. So ist nach dem Gnosticismus nicht blos eine formelle, sondern auch eine materielle Accommodation erlaubt.

Bisher haben wir im Allgemeinen den Geist des Gnosticismus in Beziehung auf das Ethische bezeichnet. Jedoch ist dabei zu bemerken, daß sich in den Richtungen desselben große Unterschiede finden, und man das Gesagte nicht gleichmäßig auf alle Richtungen des Gnosticismus übertragen kann. Wenngleich im Ganzen die spekulative Richtung der γνῶσις dazu führen mußte, die ethische Thätigkeit mehr herabzusetzen, so kann man dies nicht von allen Richtungen des Gnosticismus auf gleiche Weise sagen, sondern es haben sich manche gnostische Schulen wirklich um die Entwicklung des Ethischen verdient gemacht. Auch diese Differenz in Beziehung auf das Ethische hängt zusammen mit den theoretischen Grunddifferenzen. Sie ist zurückzuführen auf die Unterscheidung zwischen dualistischen und pantheistischen Gnostikern, und wiederum bei den Ersteren auf die Form, in welcher sie den Dualismus auffaßten, je nachdem sie einen absoluten oder einen relativen Gegensatz zwischen dem Demiurg und dem höchsten Gott setzten. Ferner — was damit zusammenhängt — macht es einen durchgreifenden Unterschied, je nachdem sie entweder nur den eigentlich judaistischen Standpunkt in der Vermischung mit dem Christenthum bekämpften oder einen absoluten Gegensatz zwischen Judenthum und Christenthum behaupteten, je nachdem sie entweder das Christenthum vom Zusammenhang mit dem Judenthum loszureißen und es desto mehr in seiner Selbständigkeit zu erkennen suchten, oder das Christenthum, aus seinem Zusammenhang mit dem Judenthum es losreißend, mehr zum Heidenthum hinneigen und herunterdrücken wollten, so daß sie vom christlichen Theismus selbst sich lossagten und in eine heidnisch-pantheistische Richtung hineingeriethen.

Zuerst ist wichtig die Differenz der ethischen Grundanschauungen in Beziehung auf den Unterschied des absoluten und des relativen Gegensatzes zwischen dem Demiurg und dem höchsten Gott. Die-

jenigen Gnostiker, welche zwischen der niederen irdischen Weltordnung und einer höheren einen absoluten Gegensatz setzten, mußten in Folge dessen eine für die Ethik höchst unfruchtbare oder höchst verderbliche Richtung einschlagen. Es kommt ja für die Ethik immer darauf an, was man als die eigentliche, ursprüngliche Anlage der Welt betrachtet, ob man sie als dazu bestimmt ansieht, daß göttliche Ideen in ihr mit Bewußtsein verwirklicht werden sollen, oder nicht. Das Christenthum setzt voraus die Anerkennung der in der ursprünglichen Welt von dem Schöpfer angelegten Gesetze, die es ja nur zum Bewußtsein bringen und verwirklichen will; es stellt sich dar als die Realisirung der Ideen und Gesetze, welche in den ursprünglichen Weltverhältnissen angelegt sind. Erkennt man dies nicht an, betrachtet man den Gott des Christenthums nicht als den Weltschöpfer und die Welt als ihm nicht angehörig, sondern als ihm fremd oder feindlich entgegengesetzt, so wird man entweder von dem Gesichtspunkt ausgehn: da diese Welt dem Göttlichen durchaus fremd ist, so muß man sich, um christliche Vollkommenheit zu erlangen, von ihr ganz lossagen, denn in ihren Verhältnissen kann kein göttliches Leben dargestellt werden, woraus sich die negative schroff ascetische Richtung der Sittenlehre ergiebt, wie sie den strengen finstern Gnostikern dieses Standpunktes eigen ist, — oder man sagt: da einmal die Verhältnisse dieser Welt für das Göttliche ganz gleichgültig und fremd sind, so kommts nicht darauf an, wie man darin handelt; man muß im Gegentheil durch seine Handlungen zeigen, wie man diese Weltverhältnisse gleichgültig behandelt oder mit Verachtung beherrscht; man muß sich vielmehr allen Lüsten des Fleisches hingeben, um zu zeigen, wie wenig man sich durch sie afficiren läßt, und wie man sie und ihren Schöpfer verachte. So war es möglich, daß diese gnostische Richtung durch ihren schroffen, absoluten Dualismus zum frechsten Antinomismus hingeführt werden und alle unsittliche Willkür und Zügellosigkeit vertheidigen konnte. Und wie schon das Verschiedenartigste dieser gährungsvollen Zeit an etwas Mißverstandenes im Christenthum sich anschließen konnte, so stützte dieser antinomistische Gnosticismus sich auf Pauli Wort vom Gesetz, auf die mißverstandene Idee der christlichen Freiheit im Gegensatz gegen den Standpunkt des Gesetzes.

Ganz anders verhält es sich mit der anderen Klasse der Gnostiker. Diese betrachteten den Demiurg nicht als ein dem höchsten Gott feindseliges, sondern ihm untergeordnetes, ihm zuerst bewußtlos

zum Organ dienendes Wesen. Daraus folgt, daß der Demiurg auch in der Schöpfung und Regierung der Welt als unbewußtes Organ des höchsten Schöpfers handelt, also in den Weltverhältnissen Ideen entwickelt, die er selbst noch nicht fassen konnte. Daraus ergiebt sich, daß erst durch das Christenthum das Bewußtsein dieser in der Welt angelegten Ideen aufgeschlossen und ihre Verwirklichung herbeigeführt wurde. So werden diese Gnostiker dadurch ausgezeichnet sein, daß sie die Sittlichkeit im Zusammenhang mit der Geschichte der Menschheit auffaßten. Ihre Grundanschauung ist diese, daß zwar schon von Anfang in der Weltgeschichte die sittlichen Verhältnisse angelegt waren, ihre wahren Ideen aber noch nicht zum Bewußtsein gelangen konnten, sondern erst durch das Christenthum zu Stande kamen. Das Christenthum zeigt sich als das Selbstbewußtsein der Geschichte, wodurch das unbewußt Erstrebte erst zum Bewußtsein kam und Wahrheit wurde. Es erhellt, wie von diesem Standpunkt ein Interesse für die Behandlung des Sittlichen möglich war, ja als nothwendig gefordert wurde, und wie diese Betrachtung der Geschichte sogar einen wissenschaftlichen Vorsprung vor der Betrachtungsweise in der Kirchenlehre hatte in Beziehung auf das Verhältniß der Ethik zur Geschichte. Die Aufgabe des Christenthums bei diesen Gnostikern ist, das in der ursprünglichen Schöpfung Angelegte zum Bewußtsein zu bringen und zu realisiren. So haben sich denn auch in der That manche Gnostiker dieser Richtung eifrig mit der Behandlung der Ethik beschäftigt. Das erste Werk über Ethik verdanken wir einem Gnostiker dieser Richtung, dem Isidorus, dem Sohn des Basilides. Er verfaßte ein Werk über Ethik, *τὰ ἠθικά*, welches wir leider nur noch in Fragmenten haben[1]).

Ferner mußte auf die Behandlung der Sittenlehre auch Einfluß haben die Auffassung von der Person Christi. Die ersteren Gnostiker wurden durch ihren schroffen Dualismus zum Doketismus hingeführt; und wie in der Auffassung der Person Christi das Menschliche als Schein aufgefaßt wird, so wird auch Doketismus in der Sittenlehre sich daraus ergeben, Negation des wahrhaft Menschlichen, Streben nach Entmenschlichung. Dagegen die anderen

---

[1]) Clem. Al. Strom. III. p. 509 sq. Pott. Die Schrift *περὶ προσφυοῦς ψυχῆς*, bei Clem. Strom. II. p 488 Pott. erwähnt, scheint ein Theil jenes Werkes gewesen zu sein.

Gnostiker lassen zwar auch das Menschliche in Christo nicht zu voller Anerkennung gelangen; jedoch davon, daß sie es viel mehr hervortreten lassen, zeigt sich der Einfluß in ihrer Sittenlehre. Aber freilich, wenn der Gnostiker Valentinus die Erscheinung Christi so auffaßt, daß der erlösende Geist sich umhüllt habe mit einem Körper, der dem menschlichen zwar ähnlich, aber aus höherem ätherischem Stoff war, und wenn er daraus folgert, daß alles Sinnliche bei Christo doch anders zu verstehen sei, als bei andern Menschen, so ergiebt sich daraus auch für die Sittenlehre die Folge, daß, wenn auch das Menschliche in seiner Bedeutung anerkannt wurde, doch nicht das rein Menschliche gewürdigt ward, sondern die Richtung zu einer gewissen theosophischen Erhebung über das rein Menschliche sich bildete.

II. Die ethischen Elemente in den einzelnen gnostischen Systemen.

1. Basilides und sein Sohn Isidorus.

Zunächst gehört in die eben bezeichnete Klasse das System des Basilides. Seine Ethik hängt zusammen mit seiner Kosmologie. Er setzt einen ursprünglichen Dualismus voraus. Demnach ist die Welt aus einer Vermischung des Guten und Bösen hervorgegangen. Bei der Schöpfung hat eine Vermischung der entgegensetzten Prinzipien, des Lichts und der Finsterniß, der Seele und der Materie Statt gefunden. Darin ist seine Ansicht von dem nothwendigen Erläuterungsprozeß der menschlichen Seele begründet; überall sieht er die gebundene Seele, die nach Freiheit strebt in der ganzen Schöpfung. Er unterscheidet in ihr ein zwiefaches Element; das eine ist das ursprünglich Göttliche, das mit Gott als dem Licht Verwandte in der menschlichen Natur, die eigentliche Seele, das andere das dem Göttlichen widerstrebende Element, welches aus der Beimischung fremdartiger Stoffe, aus der Vermischung mit dem Reich der Hyle hervorgegangen ist. Er betrachtet den Menschen als den Mikrokosmos, der die Welt im Kleinen darstellt und alle in der Welt zerstreuten verschiedenartigen Elemente in sich vereinigt. So leitet er denn alles Böse aus der Natur ab und findet für alles Schlechte, welches der Seele anklebt, ein Analogon in der Natur. Die verschiedenen Richtungen der Unsittlichkeit entsprechen verschiedenen Elementen des Naturlebens in der Pflanzen- oder Thierwelt, und bezeugen so den Einfluß der

Naturgeister, *πνεύματα ὕλικα*, die sich der Seele bemächtigt haben. So haben sie z. B. ihr Analogon in der Spielsucht des Affen, in der Raubsucht des Wolfes. Diese fremdartigen Elemente, die sich der Seele beigemischt haben, bezeichnet Basilides als *προσαρτήματα*. Aus diesen *προσαρτήματα* ist zusammengesetzt das der Vernunft widerstrebende animalische Prinzip, das sich der gottverwandten Seele anhängt, die *ψυχὴ ἄλογος*, welche er als *ψυχὴ προσφυὴς* bezeichnet, weil sie hinzuwächst, dem ursprünglichen Göttlichen sich beimischt.

Aus der Ansicht von einer solchen Naturnothwendigkeit des Bösen kann leicht die Annahme einer unüberwindlichen Unfreiheit der Seele hervorgehen, weil es ja nicht ihre eigene Willensrichtung ist, aus welcher das Böse stammt, sondern eine fremdartige Macht sich ihrer bemächtigt hat. Indessen der Einfluß des christlichen Prinzips läßt in der Schule des Basilides dennoch die sittliche Freiheit festhalten, vermöge welcher der Mensch über diese fremdartigen Mächte zu herrschen und sie von sich abhängig zu machen vermag.

So verwahrt sich Isidorus ausdrücklich gegen jene Folgerung [1]). Auf den Einwand: „Wenn du Einem die Ueberzeugung mittheilst, daß die Seele nicht einfach ist, sondern die Leidenschaften aus der Gewalt der fremden Beimischung hervorgehn, so werden die, welche dieser Lehre folgen, keinen geringen Vorwand haben, zu sagen: „Ich bin gezwungen worden“ [2]), erwiedert Isidorus: eine solche Entschuldigung könne nicht Statt finden, es sei die Schuld des Menschen, daß er der Macht der bösen Begierden sich unterworfen und ihnen nicht widerstrebt habe. Er stellt die Regel auf: „Wir müssen durch das Vernünftige in uns über die niedere Schöpfung in uns Herr werden [3]). Man muß das Gute nur recht wollen, so wird man auch dazu gelangen [4]). Zuweilen sagen wir wohl mit dem Munde: Wir wollen nicht sündigen. Aber unsere Seele hat die Neigung

---

[1]) Clem. Al. Strom. II. 488 (Pott.).

[2]) *πρόφασιν οὐ τὴν τυχοῦσαν ἕξουσιν οἱ μοχθηροὶ τῶν ἀνθρώπων, λέγειν· ἐβιάσθην, ἀπηνέχθην, ἄκων ἔδρασα,, μὴ βουλόμενος ἐνήργησα.* l. l.

[3]) *τῶν κακῶν ἐπιθυμίας αὐτὸς ἡγησάμενος, καὶ οὐ μαχεσάμενος ταῖς τῶν προσαρτημάτων βίαις· δεῖ δὲ τῷ λογιστικῷ κρείττονας γενομένους τῆς ἐλάττονος ἐν ἡμῖν κτίσεως φανῆναι κρατοῦντας*

[4]) Strom. III. 510 (Pott): *θελησάτω μόνον ἀπαρτῆσαι τὸ καλὸν, καὶ ἐπιτεύξεται.*

zum Sündigen. Ein so gearteter Mensch thut aus Furcht nicht, was er will, damit keine Strafe über ihn verhängt werde". Es wird auch in dieser Ethik besonders das Prinzip der Liebe hervorgehoben, und das Gesetz aufgestellt: „Alles ohne Unterschied muß man lieben, weil Alles mit Allem verwandt ist [1]). Es scheint aber nicht, daß die Basilidianische Schule das Prinzip der Liebe in eigenthümlich christlichem Sinne hervorhob. Vielmehr weiset jener Ausspruch: „Alles ist mit Allem verwandt", auf die Basilidianische Kosmogonie hin, nach welcher in der Menschheit, wie in der ganzen Natur eine ursprünglich göttliche Seele befangen ist, die sich allmälig nur aus den Banden der Hyle frei machen kann. Diese Auffassung entspricht in dieser Form vielmehr dem Buddhaismus als dem Christenthum.

Das eigenthümlich Christliche in der Basilidianischen Ethik zeigt sich aber darin, wie das Bewußtsein der Erlösungsbedürftigkeit praktisch hervortritt und angewandt wird, wenngleich es auch theoretisch in jener Kosmogonie begründet ist, und wie im Zusammenhang damit das Gebet als Grundwesen des christlichen Lebens hervorgehoben wird. Isidorus theilt [2]) die verschiedenen Momente und Standpunkte des christlichen Lebens, je nach dem Fortschreiten oder Zurücksinken, in solche Standpunkte und Momente, wo das Gebet in Form des Dankes hervortritt, indem alles Gute auf die göttliche Gnade zurückgeführt wird, und in solche, wo das Gebet vorzugsweise als Bitt-Gebet sich darstellt, indem man sich des Gefühls seiner Schwäche bewußt ist. So unterscheidet er die beiden Standpunkte der *εὐχαριστία* und der *αἴτησις*. Sodann zeigt sich im Zusammenhang damit das eigenthümlich Christliche im Hervorheben der Gemeinschaft, in der Opposition gegen die Isolirung. Isidorus giebt dem, welcher in Versuchung gefallen, den Rath, nur nicht die christliche Gemeinschaft zu meiden, sondern sich an die Brüder zu wenden und sie um ihre Fürbitte anzusprechen, damit er im Zusammenhang mit ihnen die Stärkung für sein eigenes göttliches Leben und in der Gemeinschaft mit dem unsichtbaren Heiligthum seine Zuversicht finde. Er

---

1) Strom. IV. 601 (Pott.): *εἰ δὲ, ὡς αὐτός φησιν ὁ Βασιλείδης, ἓν μέρος ἐκ τοῦ λεγομένου θελήματος τοῦ θεοῦ ὑπειλήφαμεν, τὸ ἠγαπηκέναι ἅπαντα, ὅτι λόγον ἀποσώζουσι πρὸς τὸ πᾶν ἅπαντα.*

2) l. l. III. p. 510 (Pott.).

sagt von einem Solchen: „Er trenne sich nicht von dem Bruder; er spreche: Ich bin eingetreten in das Heiligthum (der christlichen Gemeinschaft), ich kann nicht Böses erleiden. Er sage zu seinem Bruder (wenn er von der Macht der Versuchung sich zu sehr bedrängt fühlt): Lege mir die Hand auf das Haupt (bete für mich), damit ich nicht sündige, und so wird er leibliche und geistige Hülfe empfangen [1]). In diesen Bemerkungen tritt auch hervor, wie fern dieser Standpunkt von einem jüdischen Partikularismus ist und das allgemeine Pristerthum aller Gläubigen anerkannt wird.

2. Valentinus und seine Schüler.

Das System des Valentinus ist reich an einzelnen ethischen Ideen, wenngleich wir keine zusammenhängende Darstellung der Ethik von ihm haben. Auch hier nimmt die Erlösung den bedeutendsten Platz in der Entwicklung des Sittlichen ein. Unter den Aeonen des Valentinischen Systems kommt einer vor, der eine für die Ethik sehr wichtige Idee bezeichnet und besonders zur Charakteristik seines ethischen Standpunktes dient, die tiefsinnige Idee vom *ὅρος*. Es soll dadurch bezeichnet werden, wie wichtig die Selbstbeschränkung für das sittliche Leben ist, wie alle Verwirrung daraus hervorgeht, wenn die Creatur über die Grenzen ihrer Individualität hinausstrebt, statt in derselben zufrieden zu sein, und wie die größten sittlichen Gefahren in dem ungeregelten Streben in das Weite, Unendliche hinaus, in dem *πολυπραγμονεῖν* liegen. Es wird darauf hingewiesen, wie die Erlösung den Menschen dazu führt, sich selbst zu beschränken und in diejenige Form sich zu fügen, in welcher das göttliche Leben sich darstellt.

So ist es auch von tiefer Bedeutung, daß in diesem System eine zwiefache Thätigkeit des Horos-Aeon anerkannt wird, eine negative und eine positive, die Reinigung von den fremdartigen Elementen, wodurch die menschliche Seele verunreinigt ist (das *μερίζειν, διορίζειν*), und die Befestigung derselben in sich selbst, die Begründung des sittlichen Lebens in seiner Eigenthümlichkeit und Bestimmtheit (das *στηρίζειν* oder *ἑδράζειν*). So erkennt Valentin, wie das menschliche Leben in seiner sittlichen Bethätigung in diesen

---

[1]). Strom. III. p. 510 (Pott.).

zwei Hauptseiten sich darstellen muß: in der Reinigung der eigenthümlichen Natur von dem Fremdartigen und in der Befestigung derselben in sich selbst, und wie Negatives und Positives nur im Zusammenhang gedacht werden könne, — ein für die Ethik sehr fruchtbarer Gedanke.

Diese zwiefache Seite der sittlichen Thätigkeit veranschaulicht Valentin in dem Verhältniß des Horos zu der Sophia. Diese stürmt in heftiger Begierde über ihre Grenzen hinaus, um in die unmittelbare Gemeinschaft des höchsten Gottes zu dringen und sich in das unergründliche Wesen des Bythos zu stürzen; so geräth sie in die Gefahr, mit ihrem Sein in dem schrankenlosen Unendlichen zu zerfließen. Da tritt ihr der Horos rettend entgegen, indem er ihr zerfließendes Sein in seine Schranken zurückführt und von dem Fremdartigen sie läutert. Diese zwiefache Seite in der Thätigkeit des *ὅρος* hängt aufs engste zusammen mit der Idee der Erlösung, welche durch den *σταυρὸς* bezeichnet wird. Sie entspricht der doppelten Bedeutung, welche die Erlösung im System des Valentinus hat, indem auch dem *σταυρὸς* die *δύναμις μεριστική*, die Befreiung der Seele von den fremdartigen ungöttlichen Elementen, und die *δύναμις ἑδραστική*, die Begründung derselben in ihrem eigenthümlichen, gottverwandten Wesen zugeschrieben wird.

Ferner ist auch die Lehre Valentins von den Syzygien für die Ethik von sehr hoher Bedeutung. Es ist die durchgehende Grundanschauung in seinem System, daß eine Einheit die ganze Entwicklung des Universums umfaßt, und dasselbe Gesetz auf allen verschiedenen Stufen des Daseins in niederer und höherer Entwicklung sich vollzieht, so daß immer in dem Niederen das Höhere vorgebildet wird. Und so wird hier zurückgewiesen auf den Zusammenhang der Ethik und der ursprünglichen Schöpfung, indem jene dazu führen soll, mit Bewußtsein und Freiheit die in der Schöpfung angelegten Gesetze zu erfüllen. Dies zeigt sich in der Auffassung der Ehe. Es standen sich damals zwei entgegengesetzte Extreme gegenüber, zwischen denen die rein christliche Auffassung die Vermittlung bilden sollte: die Ueberschätzung derselben von einem blos sinnlichen Standpunkt nach der gewöhnlichen jüdischen Auffassung und die ascetische Ueberschätzung des ehelosen Lebens im Gegensatz gegen diese einseitige sinnliche Auffassung. Die Valentinianer sind nun denjenigen beizuzählen, die durch die wissenschaftliche Begründung des neuen christ-

lichen Begriffs von der Ehe sich auszeichnen und daher ihre Bedeutung zu schätzen wissen. Valentin erkennt in der Ehe ein höheres Gesetz, das auch in der Aeonenwelt sich wiederfindet, nämlich ganz entsprechend der Lehre von den Syzygien. Wie in der Aeonenwelt überall zwei Prinzipien zusammen kommen, ein männliches und ein weibliches, ein productives und ein receptives, welche durch die Syzygie in Gemeinschaft treten, um die Fortpflanzung des Lebens durch alle Stufen der Entwicklung hindurch fortzubilden und sich selbst darzustellen in einem Erzeugniß, in dem beide Elemente sich durchdringen, so findet Valentin in der Ehe eine Darstellung dieses Gesetzes und erkennt in dem männlichen und weiblichen Prinzip zwei verschiedene Eigenthümlichkeiten, die sich gegenseitig ergänzen und zu einem Lebensganzen verschmelzen sollen. Dies ist ihm die höhere geistige christliche Bedeutung der Ehe; und so erblickt er einen höheren geistigen Entwicklungsprozeß darin, wenn aus dieser Gemeinschaft ein neues Wesen hervorgeht, in dem jene beiden Eigenthümlichkeiten sich abspiegeln. Wir erkennen diese Lehre des Valentinus besonders aus einer Angabe des Clemens[1]), wo er sagt, daß die Valentinianer die Syzygien herabzögen von Oben, aus den *θείων προβολῶν*, den göttlichen Erzeugnissen, und daher die Ehe hochschätzten. So sehn wir in Valentin den Ersten, der dem christlichen Begriff von der Ehe durch die Zurückführung auf ein allgemeines Gesetz im Universum eine wissenschaftliche Begründung zu geben suchte; und wir können sagen, daß das, was im Symposion des Platon vom antiken Standpunkte vorgebildet war, aber noch nicht durchgeführt werden konnte, durch Valentin zuerst vom christlichen Standpunkte, welcher die Verbindung von Mann und Weib in ihrer wahren Würde zeigt, das rechte Verständniß und die rechte Anwendung in Bezug auf die Ehe gefunden hat.

Im System des Valentinus giebt sich das eigenthümlich Christliche auch darin zu erkennen, wie die Widergeburt als eine Folge der Erlösung an die Spitze aller sittlichen Lebensentwicklung gestellt wird. Auch bei ihm geschieht das, wie bei Basilides im Zusammenhang mit jener Lehre von der Vermischung der Seele mit mannigfachen fremdartigen Elementen. Er vergleicht[2]) die Seele in

---

[1]) Strom. l. III. init.

[2]) Clem. Strom l. II. p. 409.

ihrem Zustande vor der Wiedergeburt mit einem Wirthshaus, πανδοχεῖον, welches, allem Unfug der Gäste Preis gegeben, „zerstoßen, zertreten und oft mit Koth erfüllt wird, indem die Menschen ausgelassen darin hausen, und für den Ort, als einen ihnen ganz fremden, gar keine Sorge tragen. So bleibt auch das Herz, bis es die himmlische Gnade erlangt, unrein als die Wohnung vieler bösen Geister. — Es ist aber ein Guter, dessen freie Erscheinung die Offenbarung durch den Sohn, — und durch ihn allein könnte das Herz rein werden, nachdem alle bösen Geister aus dem Herzen verbannt worden, weil viele demselben einwohnenden Geister es nicht rein sein lassen, welche, indem jeder seine eigenen Werke vollbringt, es vielfach schänden durch unziemende Begierden. Wenn er, der Vater, der einzig Gute, sich desselben annimmt, so ist es geheiligt und glänzt von Licht, und so wird selig gepriesen, wer ein solches Herz hat, daß er Gott schauen wird."

Auf eine erhabene Weise tritt uns ferner in Valentins Lehre die hohe Bestimmung der Christen entgegen, als das Salz der ganzen Menschheit durch die Welt verbreitet zu werden, den Tod zu verzehren, das Vergängliche zu überwinden[1]), nur freilich mit dem Irrthum in der Anwendung, daß dies nur auf die privilegirten Naturen der πνευματικοὶ übertragen wird und so der Standpunkt des christlichen Hochmuths sich hineinmischt. „Jene Geistesmenschen sind das Salz und die Seele der äußerlichen Kirche, diejenigen, durch welche das Christenhum als das Bildungsprinzip der Menschheit weiter verbreitet wird. Durch sie soll die Verklärung des ganzen irdischen Weltalls, die endliche Vernichtung alles Materiellen und Bösen, vorbereitet werden, wie diese erfolgen wird, wenn die Materie aller Lebenskeime, die sie an sich gerissen, beraubt worden, und diese geläutert zu der ihrem Wesen entsprechenden Entwicklung gelangt sind. So mußte das göttliche Leben in die Welt des Todes herabgesenkt werden, um diesen zu überwinden. Valentin redet diese Christenmenschen so an: „Ihr seid von Anfang an unsterblich und Kinder des ewigen Lebens, und ihr wollet den Tod unter euch vertheilen, auf daß ihr ihn verschlinget und verzehret, und auf daß der Tod an euch und durch euch ersterbe; denn wenn ihr die Welt auflöset (die Auflösung der materiellen Welt vorbereitet, ihr aber nicht

---

[1]) Clem. Al. Strom. l. IV. p. 603. (Pott.)

aufgelöset werdet, seid ihr Herren über die Schöpfung und über alles Vergängliche."[1])

Wenngleich nun das christliche Prinzip in dieser Valentinianischen Richtung durch einen gewissen theosophischen Hochmuth und ein Element orientalischer Entmenschlichung getrübt erscheint, so leuchtet doch aus diesen Worten ein tiefes Bewußtsein von dem hervor, was Christus wollte, wenn er die wahrhaften Träger seines Wortes und Geistes das Salz der Erde nannte, von dem hohen Beruf und der Weltstellung derer, welche das Bild Christi wahrhaft darstellen, und in denen die Idee des Christenthums sich verwirklicht, welche mitten in der unreinen Welt ausgesäet werden und durch mannigfache Abstufungen mit ihr zusammenhangen sollten, um die allmälige Verklärung der Welt vorzubereiten."[2])

Wir erwähnen nun noch einzelne hervorragende Richtungen von Männern dieser Schule. Zunächst ist Herakleon, ein Schüler des Valentinus, dadurch ausgezeichnet, daß er die Gesinnung hervorhebt im Gegensatz gegen die Veräußerlichung des Sittlichen in dem opus operatum. Dies zeigt sich besonders in seinem Urtheil über das Märtyrerthum. Im Gegensatz gegen das jüdische Element in der Glaubens- und Sittenlehre machten ja diese Gnostiker überhaupt das Prinzip geltend, daß alles Geistliche von dem inneren Leben und der Gesinnung ausgehen müsse und verwarfen die Richtung, welche die guten Werke aus diesem Zusammenhange herausriß und ihnen vereinzelt einen Werth beilegte. Eine solche Reaktion des christlichen Geistes erklärte sich nun auch gegen die Ueberschätzung eines opus operatum des Märtyrerthums, wodurch bei der Menge Vergötterung der Menschen und bei den Glaubenszeugen selbst geistlicher Hochmuth und falsche Sicherheit befördert wurde.[3]) Schon Basilides lehnte sich gegen diese übertriebene Verehrung der Märtyrer auf und suchte hingegen das Märtyrerthum, freilich im Zusammenhange mit falschen Voraussetzungen seines Systems, zu

---

[1]) Strom. l. IV. f. 603. (Pott.) *Ἀπ' ἀρχῆς ἀθάνατοί ἐστε καὶ τέκνα ζωῆς αἰωνίας. καὶ τὸν θάνατον ἠθέλετε μερίσασθαι εἰς ἑαυτοὺς (ἵνα δαπανήσητε αὐτὸν καὶ ἀναλώσητε καὶ ἀποθάνῃ ὁ θάνατος ἐν ὑμῖν καὶ δι' ὑμῶν). Ὅταν γὰρ τὸν μὲν κόσμον λύητε, ὑμεῖς δὲ μὴ καταλύησθε, κοριεύετε τῆς κτίσεως καὶ τῆς φθορᾶς ἁπάσης.*

[2]) Neand. Kirchen-Geschichte I. 2. 2. Aufl. S. 747 f.

[3]) A. a. O. S. 752. 53.

verkleinern. Aber die Art, wie Herakleon die falsche Vorstellung von dem Märtyrerthum bekämpfte, hing keineswegs mit solchen Irrthümern zusammen. Ihm kam es im Gegensatz gegen die alles Sittliche vereinzelnde und veräußerlichende Richtung nur darauf an, daß das Zeugniß von Christo nicht vereinzelt, als etwas blos Aeußerliches, sondern im Zusammenhange und in der Einheit mit dem Ganzen des christlichen Lebens aufgefaßt werden sollte. In einem Fragment seines Commentars über Lukas unterscheidet er[1]) ein zwiefaches Bekenntniß, ein allgemeines im Glauben und Lebenswandel, und ein partielles im Wort, welches letztere er im Gegensatz gegen die Menge, die es allein wolle gelten lassen, als ein solches bezeichnet, welches man auch bei Heuchlern finden könnte. „Die Menge, sagt er, hält das Bekenntniß vor der Obrigkeit für das einzige; mit Unrecht! Dieses Bekenntniß können ja auch die Heuchler ablegen. Es ist dies eine besondere Art des Bekenntnisses, es ist nicht das allgemeine, von allen Christen abzulegende Bekenntniß, von welchem Christus hier (Luc. 12, 8) spricht, das Bekenntniß durch Werke und Handlungen, die dem Glauben an ihn entsprechen. Diesem allgemeinen Bekenntniß folgt auch jenes besondere, wenn es noth thut und die Vernunft es erheischt. Es können ihn Solche, die ihn mit dem Munde bekennen, durch ihre Werke verleugnen. Nur diejenigen bekennen ihn wahrhaft, welche in seinem Bekenntnisse leben, in welchem auch er selbst bekennt, indem er sie in sich aufgenommen hat und sie ihn in sich aufgenommen haben[2]). Deshalb kann er sich selbst nie verleugnen.“ Also das wahre Bekenntniß ist nicht blos ein Bekenntniß von Christo, sondern auch in Christo.

Ferner ist hier zu erwähnen der Gnostiker Ptolemäus. Von ihm haben wir einen durch Epiphanius aufbewahrten Brief an die Flora[3]), die er für die Valentinianischen-Prinzipien zu gewinnen suchte. Indem er sich hier in schönen Worten über den Gegensatz des jüdischen und des christlichen Standpunktes ausspricht, weist er nach, wie das Alles, was auf dem jüdischen Standpunkt als noch

---

[1]) Bei Clem. Strom. l. IV. f. 596. Pott..

[2]) *Ἐνειλημμένος αὐτὸς καὶ ἐχόμενος ὑπὸ τούτων.*

[3]) Epiphan. haeres. 33. § 3.

etwas Partikulares und Vereinzeltes sich darstellt (z. B. das Priesterthum), im Christenthum etwas Geistiges, Allgemeines, das ganze Leben Umfassendes wird. Das typische Ceremonialgesetz enthält in seinen Satzungen über die Opfer, über die Beschneidung, über den Sabbath, über das Passah, über das Fasten, das Bild der höheren geistigen Dinge, welche das Christenthum mit sich führt. „Alles das, was nur Bild und Symbol war, ist, nachdem die Wahrheit erschienen, veränpert worden. Die sinnliche und äußerliche Beobachtung ist aufgehoben, es ist aber in's Geistige übertragen worden; die Namen bleiben zwar dieselben, aber die Sachen sind verändert. Denn auch Opfer darzubringen, hat uns der Heiland geboten, aber nicht Opfer durch unvernünftige Thiere oder solches Rauchwerk, sondern durch geistige Lobpreisung und Danksagung, und durch Mittheilung und Wohlthun gegen den Nächsten. Er will auch, daß wir uns beschneiden, aber nicht mit der leiblichen Beschneidung der Vorhaut, sondern der geistigen Beschneidung des Herzens; auch daß wir den Sabbath beobachten, denn er will, daß wir ruhen vom Thun des Bösen; auch daß wir fasten, aber nicht das leibliche Fasten, sondern das geistige, worin die Enthaltung von allem Bösen liegt. Es wird jedoch auch bei den Unsern das äußerliche Fasten beobachtet, da es auch der Seele etwas nützen kann, wenn es mit Vernunft, wenn es nicht aus Nachahmung irgend Jemandes geschieht, — nicht aus Gewohnheit, nicht wegen des Tages, als ob e i n Tag dazu bestimmt wäre, — zugleich aber auch zur Erinnerung an das w a h r e Fasten, damit diejenigen, welche jenes Fasten noch nicht halten können, durch das äußerliche Fasten daran erinnert werden.“

Ferner ist hervorzuheben, wie Ptolemäus den Geist der christlichen Sittenlehre in der Bergpredigt im Gegensatz gegen den jüdischen Standpunkt auffaßt. Er erkennt, daß in der Bergpredigt erst das Sittengesetz, der Inhalt der mosaischen Gesetzgebung, zu seiner Erfüllung gelangt und von den mancherlei engen und beschränkenden Formen entkleidet werde. Wenn dort erlaubt werde, Böses mit Bösem zu vergelten, so sei das eigentlich nur eine Veränderung oder Umkehr der Ordnung, ein Ausfluß aus demselben Prinzip, aus dem das Böse, das vergolten wird, hervorgegangen ist, da die wahre Liebe nothwendig alles Selbstsüchtige, alles Verlangen nach Vergeltung ausschließe, und nur das Verlangen, Wohlthat zu erweisen,

wirke. „Auch wer Unrecht mit Unrecht vergilt, sagt er, thut nicht minder Unrecht, indem er dieselbe Handlung, nur in veränderter Ordnung, wiederholt.“ So ist es denn auch z. B., wenn der Mord mit dem Tode bestraft wird, nur eine Umkehr der Ordnung und darin ein zweiter Mord, eine gleiche Verletzung des Gesetzes: Du sollst nicht tödten! zu erblicken.

Es erhellt aber auch aus dieser Auffassung des Ptolemäus, wie er den juridischen und den ethischen Standpunkt nicht auseinander zu halten wußte, indem er einerseits die Verwechselung beider Standpunkte bekämpft und die höheren Anforderungen des Ethischen nachwies, andererseits aber für den juridischen gar keinen Raum ließ. Nach jener Auffassung erscheint die von der Obrigkeit verhängte Todesstrafe als etwas Unerlaubtes, als ein durch die Justiz ausgeübter Mord. Es liegt dabei die Voraussetzung zu Grunde, daß überhaupt das Christenthum mit den obrigkeitlichen Aemtern nichts zu thun habe und keinerlei Vergeltung zulasse, welche durch solche Aemter ausgeübt werde, weil die vergeltende Gerechtigkeit etwas dem vollkommenen Gott durchaus Fremdartiges sei, und überhaupt die ganze Staatsordnung dem wahren Christenthum widerstreite und nur dem Reich des Demiurgos angehöre. Wir finden hierin einen Gegensatz, der ja überhaupt in dieser Zeit, in der das Verhältniß des Christenthums zum Organismus der menschlichen Gesellschaft noch nicht klar war und das Reich Gottes und die Güter der Menschheit noch im Gegensatz zu einander erschienen, leicht entstehen konnte. Insbesondere zeigt sich uns hier wieder ein in der spekulativen Theologie dieser Gnostiker begründeter Mangel ihrer Sittenlehre, indem diese darnach nie beseelendes Prinzip der Staaten werden konnte, diesen nie die Möglichkeit gegeben war, Offenbarungsform für das Reich Gottes zu werden. Leider haben wir von Ptolemäus nichts weiter übrig, um genauer zu erkennen, wie er sich über diesen Punkt in seiner Lehre weiter ausgesprochen hat.

Wir gehen nun zu den Gnostikern von der pantheistischen Richtung über.

3. Die pantheistischen Gnostiker, Carpokrates und Epiphanes.

Bei ihnen finden wir trotz des Versuches, sich an die christlichen Ausdrücke anzuschließen, doch den entschiedensten Gegensatz

gegen das christliche Prinzip in der Ethik. Es ist merkwürdig, wie schon in dieser ersten Zeit der Entwicklung des Christenthums sich die entgegengesetzten Richtungen des Irrthums in dasselbe hineinzubilden suchten, was eben seinen Grund hat in der Vielseitigkeit des Christenthums und in der Herausreißung eines einzelnen Momentes desselben aus dem Zusammenhang seiner Wahrheit, welche zwischen den Gegensätzen die rechte Mitte bildet. So sehn wir, daß, wenn einerseits ein beschränkter gesetzlicher Standpunkt den Geist des Christenthums nicht zu freier Entwicklung kommen lassen will, andererseits vom pantheistischen Standpunkt aus eine freche antinomistische Richtung, ein sittenloser Libertinismus in das Christenthum sich hineinzubilden sucht, indem insbesondere der christliche Begriff der Freiheit gemißdeutet und gemißbraucht wird. Wir sehen hier, wie ein einseitiger Spiritualismus zu demselben Resultat führt, wie der Materialismus. Unter den Gnostikern treten solche auf, deren Denkweise uns besonders der neoplatonische Philosoph Porphyrius, ein Schüler des Plotinos, lebendig charakterisirt [1]), die da meinten, die wahre Vollkommenheit bestehe darin, so von der Betrachtung erfüllt und durch die geistigen Dinge ergriffen zu sein, daß man durch das Sinnliche gar nicht mehr afficirt werde, sondern allen Lüsten sich hingeben könne. Diese Leute rühmten sich ihrer Geistesstärke im Gebrauche der Freiheit. Nur ein kleines stehendes Gewässer, sagten sie, könne verunreinigt werden, wenn etwas Schmutziges hineingegossen werde; der Ocean dagegen nehme Alles in sich auf, ohne verunreinigt zu werden, weil er seine Größe kenne. So würden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ocean von Gewalt [2]) sei, nehme Alles in sich auf und werde nicht verunreinigt.

Zu diesen Gnostikern [3]), deren dem Christenthum durchaus widerstreitende zügellose Geistesrichtung in der durch dasselbe hervorgebrachten Gährung nur einen zufälligen Anschließungspunkt finden konnte, gehörte Carpokrates (wahrscheinlich zur Zeit Hadrians in Alexandria) und sein Sohn Epiphanes, auf den seine Lehre überging, und der als ein siebzehnjähriger Jüngling starb, nachdem er seine großen

---

[1]) De abstin. carn. I, 40 et seq.

[2]) ἐξουσία, vermuthlich ihr eigenthümlicher Ausdruck, Mißbrauch des paulinischen 1. Cor. 8, 9. 6, 12. Neand. Kirch.-Gesch. I, 2. S. 665 2. A.

[3]) Neander a. a. O. S. 774 f.

Anlagen im Dienste einer verkehrten, die Gesinnung vergiftenden Richtung gemißbraucht und verdorben hatte. Ihre Gnosis setzten sie in die Erkenntniß Eines höchsten Urwesens [1]), der höchsten Einheit, von der alles Dasein ausgeschlossen und zu der alles Dasein zurückstrebe. Die beschränkten Geister, welche über die einzelnen Theile der Erde herrschen, suchen diesem allgemeinen Streben nach Einheit entgegen zu wirken; von ihrem Einflusse, ihren Gesetzen und Einrichtungen rührt alles Beschränkende her, Alles, was die ursprüngliche, in der Natur als der Offenbarung jener höchsten Einheit gegründete Gemeinschaft stört und hemmt. Unter dem Glauben verstanden sie nichts Anderes als jene Versenkung des Geistes in die Ureinheit. „Nur auf Glaube und Liebe komme es an, sagten sie; alles Aeußerliche sei ganz gleichgültig; wer in das Aeußerliche eine sittliche Bedeutung hineinlege, mache sich von demselben abhängig und bleibe der Herrschaft der Weltgeister, von denen alle religiösen, moralischen, politischen Ordnungen herrühren, unterworfen; er könne sich nach dem Tode nicht aus dem Kreislauf der (von ihnen gelehrten) Metempsychose erheben. Wer aber allen Lüsten sich hingebe, ohne dadurch afficirt zu werden, und so den Gesetzen jener Weltgeister trotze, der erhebe sich nach dem Tode zur Einheit mit dem Ureinen, mit dem schon hienieden verbunden er von allen Schranken sich frei gemacht habe.“ [2])

Unter den wenigen Schriften über die Ethik (freilich im Widerstreit mit ihr) ist das Werk zu erwähnen, welches Epiphanes *περὶ τῆς δικαιοσύνης* von jenem Standpunkt aus verfaßte. Es herrschte darin jene Richtung, die auf die Gemeinschaft in Allem hinstrebt und alle Grenzen der Eigenthümlichkeit aufhebt, indem er in dieser Beziehung sich anschließen will an die Idee der christlichen Lebensgemeinschaft, der im Christenthum begründeten, alle Gegensätze aufhebenden Gleichheit. „Die Natur, sagt er darin, offenbare überall das Streben nach Einheit und Gemeinschaft; der Himmel breite sich auf gleiche Weise über Alle aus; die Sterne leuchteten in der Nacht für Alle auf gleiche Weise; es gebe keinen Unterschied zwischen Reichen und Armen, zwischen Mann und Weib; aber die Gesetze der Menschen, die diesem Naturgesetz zuwider wären und doch die

---

[1]) *γνῶσις μοναδική* bei Clem. Alex.

[2]) Irenaeus. l. I, c. 25.

vom Schöpfer selbst der menschlichen Natur eingepflanzten Begierden nicht besiegen könnten, hätten erst die Sünde hervorgebracht und die Gesetzwidrigkeit gelehrt; denn die Gesetze, welche das Eigenthum bildeten, hätten die Gemeinschaft des göttlichen Gesetzes zerschnitten.

Ebenso führte die Lehre des einen Theils der schroff dualistischen Gnostiker zur frechen Verhöhnung aller Sittengesetze[1]). Diejenige Gnosis nämlich, die, wie wir gesehn haben, aus dem Weltschöpfer ein gegen den höchsten Gott und dessen Weltordnung durchaus feindseliges Wesen machte, mußte leicht einen mit dem Geist des Christenthums streitenden, wildschwärmerischen, finsteren Welthaß hervorbringen. Dieser äußerte sich auf zweierlei Weise: einerseits bei edleren und besonneren Menschen in übertrieben strenger Ascese, durch ängstliche Scheu vor jeder Berührung mit der Welt, auf welche der Christ doch bildend einzuwirken berufen ist, — die Sittlichkeit konnte dann auf jeden Fall nur eine negative werden, blos Weg der Reinigung für die Contemplation; andererseits konnte der excentrische und mit Hoch- und Uebermuth gepaarte Welthaß auch zu wilder Schwärmerei und zur Auflehnung wider alle Sittengesetze hinführen. Wenn diese Gnostiker einmal von dem Grundgesetz ausgingen: diese ganze Welt ist das Werk eines beschränkten ungöttlichen Geistes, sie ist für keine Offenbarung des Göttlichen empfänglich, — wir höheren Naturen, die wir einer weit höheren Welt angehören, sind in derselben gefangen, so schloß sich leicht die Folgerung an: alles Aeußerliche ist für den inneren Menschen ganz und gar gleichgültig; es kann hier nichts Höheres ausgedrückt werden, mag sich der äußere Mensch allen Lüsten hingeben, wenn nur der innere Mensch dadurch in der Ruhe seiner Betrachtung nicht gestört wird. Gerade dadurch müssen wir dieser armen feindseligen Welt unsere Verachtung und unsern Trotz beweisen, daß wir uns in keiner Lage durch dieselbe afficiren lassen. Wir müssen die Sinnlichkeit dadurch ertödten, daß wir, allen Lüsten uns hingebend, doch dabei ungestört in unserer Geistesruhe verharren. „Wir müssen durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen, sagten diese starken Geister, denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat; sondern das Große ist es,

---

[1]) Neand. Kirch. Gesch. I. 2. p. 663 f. —

wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden"[1]). Wenngleich wir die Berichte der Gegner solcher Sekten nicht ohne besondere Vorsicht und Mißtrauen gebrauchen und nie vergessen dürfen, daß sie ihnen durch feindselige Consequenzmacherei und Mißverstand viel Falsches aufbürden konnten, so lassen doch die charakteristischen Sätze, welche aus dem Munde solcher Leute angeführt werden, die übereinstimmenden Zeugnisse eines Irenäus, Epiphanius und der unbefangeneren, genauer prüfenden Alexandriner keinen Zweifel daran übrig, daß sie solche Grundsätze nicht allein aussprachen, sondern auch ausübten.

4. Marcion.

Wir haben unter den ethischen Richtungen der bisher betrachteten Gnostiker eine nicht erwähnt, welche in ihrem ethischen Geiste wesentlich von den übrigen unterschieden ist, wenngleich sie durch zufällige Anknüpfungspunkte damit verbunden ist: die Lehre des Marcion. Es liegt bei ihm das Streben zu Grunde, das Christenthum in seiner Reinheit und Erhabenheit aufzufassen; aber durch Mißverstand dieser Richtung wird er dahin getrieben, das Christenthum aus seinem Zusammenhang mit dem Judenthum und aller vorhergehenden Geschichte herauszureißen. So kommt er zu dem schroffsten Gegensatz zwischen Natur und Welt, wodurch seine Anschließung an den Dualismus der Gnostiker vermittelt wird. Dieser Gegensatz ist wichtig für die Entwicklungsgeschichte der christlichen Ethik. Wir bemerkten nämlich, wie, wenngleich der Judaismus im engeren Sinn überwunden worden, doch durch eine Hinterthür das jüdische Element in das Christenthum sich wieder eindrängte, was den Grundkeim des Katholicismus bildete. Dagegen erhoben sich nun vom christlichen Bewußtsein aus Reaktionen, welche das Christenthum rein und frei von diesen jüdischen Elementen hinzustellen suchten. Aber diese Reaktionen wurden nun durch den Gegensatz gegen diese neue Vermischung des Jüdischen mit dem Christlichen leicht zu dem entgegengesetzten Extrem geführt, das Christenthum aus allem Zusammenhang mit dem alten Testament herauszureißen, um es in seiner Reinheit

[1]) Clem. Strom. l. II. f. 490 Pott. *οὐδὲν μέγα ἔλεγε τὸ ἀπέχεσθαι ἡδονης μη πεπειραμένον, ἐν αὐτῇ δὲ γενόμενον μὴ κρατεῖσθαι· ὅθεν γυμνάζεσθαι δὶ αὐτῆς ἐν αὐτῇ.*

und Selbständigkeit hinzustellen. Eine solche Richtung finden wir wohl in dem schönen „Brief an den Diognet" an der Grenze der apostolischen Zeit, der früher gewöhnlich unter den Werken des Justinus Martyr aufgeführt wurde, obwohl er nicht von ihm herrührt. In einer herrlichen Schilderung des christlichen Lebens wird hier das Christenthum aller früheren Entwicklung, dem Judenthum, wie dem Heidenthum entgegengestellt, und im Judenthum eine ähnliche Veräußerlichung der Gottesverehrung gefunden, wie im Heidenthum. Freilich zeigt sich hier noch gar nichts Gnostisches, was ein Zeugniß für das hohe über die Zeit des Gnosticismus hinausreichende Alter des Briefes ist; aber diese Richtung ging bald immer mehr in das Gnostische über. Wir erkennen darin die Vorboten und Vorzeichen der Reaktion des reinen christlichen Bewußtseins gegen die Vermischung des jüdischen und des christlichen Elements, die erst in der Reformation zu ihrem Recht gelangte.

Marcion ist nur hier als Repräsentant des ethischen Geistes in der Beziehung merkwürdig, daß er auf das Grundprinzip des christlichen Lebens im Glauben zurückgeht. Wenn damals schon von der einen Seite eine Veräußerlichung des Glaubens, andererseits eine Veräußerlichung des Gesetzes um sich griff, und das Christenthum verwandelt wurde in eine bloße Lehre von gewissen Glaubensartikeln, zu denen eine gewisse Summe von Werken hinzukommen müßte, so hob Marcion dagegen den ächt paulinischen Begriff der *πίστις* hervor, und leitet aus dieser das göttliche Leben ab, welches Alles im Christenthum erfüllen soll, begründet in der Gemeinschaft mit Christo. Aber er verfiel dabei in die Einseitigkeit, die aus seinem ganzen Entwicklungsgang zu erklären ist, daß er dieses göttliche Leben nicht auffaßte als Verklärungsprinzip für alles Menschliche, und daher bei ihm keine positive Ethik, sondern nur eine negative sich daraus entwickeln konnte, indem er einseitig nur die Ascese hervorhob und das göttliche Leben nur im Gegensatz gegen die Welt, nicht aber in der Aneignung derselben für das Reich Gottes erblickte.

Dritter Abschnitt.

Die Grundrichtungen und Hauptgegensätze der Entwicklung der christlichen Ethik innerhalb der Kirche.

A. Der Unterschied einer vorherrschend ascetischen und einer vorherrschend aneignenden Richtung.

Die bisherige Betrachtung gab uns eine Uebersicht über die entgegengesetzten Richtungen, mit denen die Entwicklung des christlichen Prinzips zu kämpfen hatte, indem sich einerseits das jüdische, andererseits das hellenisch-orientalische Element einmischte. Diese beiden entgegensetzten Richtungen traten aber nicht blos in der Form der Häresie auf, sondern ihr Einfluß zeigte sich auch in der Entwicklung der Kirche selbst. Es werden sich auch innerhalb der Kirche, die im Gegensatz gegen die Häresien durch eine höhere Einheit zusammengehalten wurde,, analoge entgegengesetzte Richtungen, wenngleich nicht zu diesem Extrem ausgebildet, nachweisen lassen. Wir werden daher auch bei der Entwicklung der Ethik in der Kirche selbst Rücksicht nehmen müssen auf die beiden entgegensetzten Fraktionen, je nachdem der Gegensatz oder die Verschiedenheit in Bezug auf eine dieser beiden Richtungen vorherrscht, je nachdem entweder der Gegensatz gegen das gnostische Element und dann mehr oder weniger Anstreifen an das jüdische, oder der Gegensatz gegen das jüdische Element mit mehr oder weniger Anstreifen an das gnostische Element vorherrscht.

Darnach bestimmen sich die beiden Hauptrichtungen des theologischen Geistes, die auch von Einfluß auf die Entwicklung der Sittenlehre gewesen sind, einerseits die kleinasiatisch-römische Richtung (mit ihren Repräsentanten Irenäus, Tertullian, Cyprian), andererseits die alexandrinische Richtung (mit ihren Vertretern Clemens und Origenes).

Jedoch ist hierbei noch etwas Anderes zu beachten. Es gehören zur Fortbildung des ethischen Elements im Christenthum zwei Faktoren, ein negativer und ein positiver. Wie die sittliche Aufgabe des christlichen Lebens die Verwirklichung des Reiches Gottes in der Menschheit ist, so kann diese Aufgabe nur gelöst werden einerseits durch den Gegensatz gegen die vorhandenen sündhaften Richtungen in der Menschheit, gegen das Alles, wodurch das Menschliche, das angeeignet werden soll als Offenbarungsform für das Reich Gottes

getrübt wird, andererseits durch die Aneignung des Menschlichen und des Weltlichen für das Reich Gottes. So ergiebt sich ein negatives und ein positives, ein ascetisches und ein anbildendes Element für die ethische Entwicklung. Beide gehören nothwendig zusammen.

Allein im Entwicklungsgang der Geschichte wird immer leicht auseinandertreten, was wesentlich Eins sein soll, und muß das Rechte in der Einheit des Zusammengehörigen sich erst aus dem Kampf mit allerlei Einseitigkeiten herausbilden. So geschah es auch hier. Es ist in älterer und in neuester Zeit dem Christenthum oft der Vorwurf gemacht worden, als ob es das Sinnliche nicht zu seinem Recht gelangen lasse, die weltlichen Verhältnisse in ihrer Bedeutung nicht anerkenne, einen ascetischen Gegensatz gegen die Welt fordere, und einer harmonischen Entwicklung des menschlichen Lebens abhold sei; und man hat mancherlei Erscheinungen aus der Geschichte, namentlich aus den ersten Zeiten des Christenthums dafür angeführt.

Aber daß dieser Vorwurf ungegründet ist, lehrt zuerst schon das Leben des göttlichen Stifters des Christenthums; und wie die Sittlichkeit nur Nachbildung dessen ist, was in seinem Leben als Urbild gegeben ist, so kann es für sie keine andere Aufgabe geben; als Darstellung des Reiches Gottes in der Form des Menschlichen und Verklärung alles Menschlichen durch das Göttliche. Eben darauf führen aber ferner auch die im neuen Testamente aufgestellten Prinzipien hin. Es soll alles Menschliche als *ὅπλα δικαιοσύνης* gebraucht, es sollen alle Eigenthümlichkeiten der menschlichen Natur zu Charismen umgebildet werden. Die Palingenesie der menschlichen Natur von Christus aus schließt ja nichts von sich aus. Daß die in jenem Vorwurf bezeichnete Richtung nicht im Wesen des Christenthums begründet sein kann, zeigt sich auch weiter historisch darin, daß, wo dieselbe hervortritt, sofort aus dem Wesen des Christenthums Reaktionen dagegen entstehn; nur mußten, wie beide Richtungen ihre Anschließungspunkte fanden, sich daher auch die entgegengesetzten Abwege bilden, je nachdem die negative Richtung ohne die positive und die positive ohne die negative vorherrschte.

Nun lag es aber im Wesen des historischen Entwicklungsganges, daß das Christenthum zuerst, als es in die Welt eintrat, im Gegensatz gegen die Prinzipien, die bisher die menschliche Bildung beherrscht hatten, streitend auftreten mußte. Das Prinzip der Sünde

und Alles, was dem Christenthum feindlich entgegensteht, mußte zuerst bekämpft werden, ehe die Welt durch dasselbe für das Reich Gottes konnte angeeignet werden. Und daher konnte leicht zuerst eine vorherrschend negative ascetische Richtung in der Sittenlehre hervortreten, wenngleich dieselbe in dieser Einseitigkeit nicht im Christenthum begründet war. So ist im Ganzen in dieser ersten Periode mehr vorherrschend die einseitig ascetische, die Welt schroff abstoßende Sittlichkeit, als die einseitig aneignende Richtung, die sich in der Vermischung der Welt mit dem Christenthum darstellt und eben so wenig dem Wesen des Christenthums entspricht.

Wenngleich dies nun so im Allgemeinen gesagt worden, so können wir doch unterscheiden ein Vorherrschen der einen Richtung über die andere. Wir können unterscheiden, wo das ascetische Element mehr vorherrscht und wo auch die aneignende Richtung, wenigstens partiell sich geltend macht. Es ist leicht zu sehn, daß die Theilung hier der vorhin gemachten analog ist und sich darauf wird zurückführen lassen. Die Richtung, die dem Gnosticismus am meisten entgegengesetzt ist und an das jüdische Element anstreift, wird zusammenstimmen mit der vorherrschend ascetischen Richtung; dagegen die andere Richtung, die im Gegensatz gegen den Judaismus mehr an den Gnosticismus anstreift, wird mehr zusammenstimmen mit der aneignenden Richtung, wie wir ja auch im Gnosticismus eine gewisse Richtung auf Aneignung der vorhandenen Bildungselemente erkennen (Montanismus und Alexandrinismus).

B. Der Gegensatz der montanistischen und der alexandrinischen Richtung in der Ethik.

I. Der Montanismus und Tertullian.

Die einseitig ascetische Richtung zeigt sich in ihrem Culminationspunkt in der Erscheinung des Montanismus, der eben dadurch von dieser Seite für die Entwicklung der christlichen Ethik sehr wichtig ist. In ihm tritt überall das Göttliche im Gegensatz gegen das Menschliche hervor, nicht aber die Aneignung des Menschlichen für das Göttliche, wie sie in der Durchführung des Prinzips der Erlösung vermöge der Aufhebung des Gegensatzes des Göttlichen und Menschlichen begründet ist. Daher zeigt sich als das Charakteristische des Montanismus ein einseitiger Supernaturalismus, der nur den

Gegensatz gegen das Natürliche betont, nicht aber den Zusammenhang zwischen dem Natürlichen und Uebernatürlichen hervortreten läßt. Daher im Montanismus das Zurückstellen der menschlichen Selbständigkeit und das Hervorheben der Passivität. Jedoch von manchen Seiten, wo der treibende Einfluß der bezeichneten Richtung nicht so sehr sich einmischen konnte, ist durch den Montanismus auch für die Auffassung des eigenthümlich Christlichen in der Sittenlehre Bedeutendes geleistet worden. Besonders gilt dies von dem wissenschaftlichen Repräsentanten desselben, von Tertullian, dessen Ideen für die Entwicklung mancher christlicher Tugendbegriffe und Lebensverhältnisse von großer Bedeutung sind.

Ferner wurde durch den Montanismus die für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre wichtige Idee einer fortschreitenden Entwicklung des ethischen Prinzips des Christenthums, des progressiven Elements im Gegensatz gegen das statarische, gegen das starre Festhalten des Gegebenen und Ueberlieferten nachdrücklich hervorgehoben. An den Grundlehren des Christenthums festhaltend, will der Montanismus eine fortschreitende Entwicklung besonders in der Sittenlehre. Er sagt: Als die Menschen zuerst vom Standpunkt des Judenthums und Heidenthums zum Christenthum übertraten, waren sie noch nicht fähig, das christliche Prinzip in seinem ganzen Umfange zu verstehn und zu entwickeln; erst mußte das Christenthum das Leben ganz durchdrungen haben, ehe seine Anforderungen recht zu verstehn waren. Daher findet eine fortschreitende Entwicklung des christlichen Prinzips Statt nach Maßgabe, wie das christliche Prinzip in das Leben der Menschheit eindringt.

Indessen wenngleich der Montanismus hier das Rechte wollte, so wurde er doch durch die Einseitigkeit seiner bemerkten Richtung gehindert, das, was er richtig wollte, recht durchzuführen. Es trat dem die einseitig ascetische und supernaturalistische Richtung entgegen. Von diesem Standpunkt aus konnte der Montanismus ja nicht erkennen, wie, wenn das Christenthum einmal in das Leben der Menschheit eingetreten ist und die menschliche Natur sich aneignet, von selbst daraus alle andere Entwicklung hervorgeht. Diese Kraft traute er der menschlichen Entwicklung nicht zu. Daraus folgte nun, daß diese fortschreitende Entwicklung nicht aus dem Wesen des Christenthums selbst, wie die menschliche Vernunft es sich aneignet, hervorgeht, sondern daß es dazu neuer außerordentlicher

Offenbarungen bedarf. Und dadurch war eine Perfectibilität des Christenthums, besonders in Beziehung auf die Sittenlehre gesetzt. Also die fortschreitende Entwicklung der christlichen Sittenlehre ist keine solche, wie sie aus dem inneren Wesen des christlichen Bewußtseins hervorgeht, sondern es müssen von Außen neue Offenbarungen hinzukommen, neue übernatürliche Gesetzgebungen erfolgen. Und so kommt zum Christenthum ein fremdartiges, nicht im Wesen des Christenthums begründetes Element hinzu, das positive Gesetz. Statt des Prozesses der Verinnerlichung, wie ihn das Christenthum verlangt, wird hier eine Menge äußerlicher positiver Gesetze zum Christenthum hinzugefügt. So konnte die vorgebliche Vervollkommnung der Sittlichkeit nur eine Trübung derselben sein.

Diese Richtung finden wir nun besonders durch Tertullian vertreten. Dieser Schriftsteller hatte das große Verdienst, das christliche Element in seiner Eigenthümlichkeit darzustellen und rein zu bewahren im Gegensatz gegen den jüdischen, heidnischen und häretischen Standpunkt. Aber es mischte sich trübend bei ihm ein die Einseitigkeit in der Strenge seiner Lebensansichten und in der Abstoßung der dem Christenthum fremden Elemente. Er fürchtet überall Gefahr für die Reinheit des Christenthums von Seiten der vorhandenen Bildungselemente und ist geneigt, alles Häretische aus der hellenischen Philosophie abzuleiten, wenngleich er andererseits das große Verdienst hat, den Gegensatz der ethischen Seite des Christenthums und des antiken Standpunkts zum ersten Mal zum klaren Bewußtsein gebracht zu haben, nur daß er das mit Uebergehung der mannigfachen Berührungspunkte that. So erscheint uns Tertullian als Gegner der Kunst, wie aus seinem Urtheil über den christlichen Maler Hermogenes erhellt, der ihm freilich als Gegner des Montanismus und Urheber einer häretischen Auffassung der Schöpfung großen Anstoß gegeben hatte, so daß daraus noch nicht zu schließen ist, daß er alle Kunst für heidnisch gehalten habe. Im Allgemeinen aber war jene erste christliche Zeit wegen ihrer vorherrschenden Richtung zur Reinerhaltung des Christenthums nicht geeignet zur Aneignung der Kunst, die man nur in Verbindung mit dem Heidenthum erblickte. Man fürchtete die Ansteckung durch die heidnischen Elemente. Wenn auf dem ästhetischen Standpunkt des Heidenthums die Idee des Schönen in der Form betont wurde, so setzte der christliche die Idee des Heiligen entgegen. Mit der Verwerfung

der heidnischen Idee des Schönen hing die Auffassung zusammen, welche die Häßlichkeit Christi behauptete und zu seiner Knechtsgestalt mitrechnete.

Wenn auch überhaupt aus dem Christenthum eine Richtung auf Aneignung hervorgehn mußte, so konnten allerdings in der Praxis schwierige Fälle eintreten. Es konnte, da alle vorhandene Bildung, gesellschaftliche Verfassung und Sitte auf dem Boden des Heidenthums gewachsen war, hinsichtlich der Aneignung der Welt leicht die streitige Frage eintreten, was anzueignen und was zu bekämpfen sei? Diese Frage wird immer streitig und von großer praktischer Bedeutung sein überall, wo das Christenthum zuerst auf einen von fremden Religionen beherrschten Boden und in Kampf mit denselben tritt; aber nicht blos hier, sondern auch, wo es schon herrschendes Prinzip geworden ist, da auch dann noch immer Bildungselemente sein werden, die nicht aus dem Christenthum stammen. Diese Frage nun war damals in mancher Beziehung leicht zu allgemein anerkannter Entscheidung zu bringen in Beziehung auf alle die Gewerbe, die mit dem heidnischen Standpunkt unmittelbar und wesentlich zusammenhängen, z. B. in Beziehung auf alle Kunst, die dem Heidenthum diente, Verfertigung von Götzenbildern, Malerei im Dienst der Mythologie. Tertullian konnte hier nicht mit Unrecht sagen: „Wenn derjenige, der mit seinem Leib den Götzen opfert, von der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen wird, wie sollte es erlaubt sein, unsern Geist selbst den Götzen opfern." Und wahrscheinlich eben deshalb erschien ihm die Malerkunst eines Hermogenes so anstößig, weil sie sich mit Darstellungen aus der heidnischen Mythologie beschäftigte. Von dem Standpunkt dieser Zeit wird das keineswegs so beurtheilt werden können, wie in späterer Zeit, wo das Heidenthum eine längst überwundene Macht ist. Kann man auch gelten lassen, daß in solcher Zeit das objectiv historische oder künstlerische Interesse auch für die dem heidnischen Standpunkt angehörige Darstellung in Anspruch genommen wird, unbeschadet des christlichen Standpunkts, indem man den antiken Standpunkt vom Christenthum aus in historischer Entwicklung erkennt, so war es damals anders, wo im Gegensatz des Christenthums gegen das Heidenthum der Abschen gegen das heidnische Wesen schwerlich eine solche Objectivität zuließ, und durch solche Darstellungen auch unmittelbar zur Beförderung des Heidenthums mitgewirkt wurde.

Ferner stimmten die Ansichten überein in Betreff der aktiven und passiven Theilnahme an den Theatern. Es wurde hier nicht die Frage über das Verhältniß der dramatischen Kunst zum Christenthum an sich aufgeworfen, sondern es handelte sich blos um diese bestimmte Form, in der sich damals das Theater im Zusammenhang mit heidnischem Leben und heidnischer Sitte darstellte. Da nur diese Frage aufgeworfen war, so konnte die Sache leicht entschieden werden. Nun aber gab es auch manche streitige Fälle, in denen bei gewissen Sitten, wenn sie auch ursprünglich mit dem Heidenthum zusammenhingen, doch diese Beziehung längst vergessen war. Hier konnte nun von beiden Seiten zu weit gegangen werden, entweder wenn man dem Interesse des Augenblicks zu viel nachgab und sich zu leicht an die herrschenden Lebensformen anbequemte, oder wenn man durch übertriebene schroffe Strenge, durch eine mißverstandene Zurückführung derselben auf das Heidenthum das Christenthum in Collision mit den herrschenden Einrichtungen brachte. Diese schroffste Strenge finden wir nun bei Tertullian. Er behandelt diese Gegensätze in den Schriften de idololatria, de spectaculis, de corona militis u. A.

Was nun die vorherrschend aneignende Richtung betrifft, so tritt uns dieselbe vorwiegend bei den Alexandrinern entgegen.

II. Der Alexandrinismus.

Zwar tritt die mehr aneignende Richtung bei den Alexandrinern keineswegs in jeder Beziehung hervor; aber doch finden wir bei ihnen im Ganzen das Prinzip derselben herrschend und zwar besonders in Beziehung auf das wissenschaftliche Bildungselement des Hellenismus. Dieses Prinzip hat besonders Clemens von Alexandrien schön ausgesprochen [1]). Er bedient sich zur Bezeichnung desselben einer Vergleichung, welche einem paulinischen Vergleich im Römerbrief nachgebildet ist, wo die Heiden mit dem wilden Oelbaum verglichen werden, der mit einem Zweig von einem edlen Reis gepfropft wird, sofern den Heiden das Christenthum eingepflanzt worden. So vergleicht Clemens die Masse der hellenischen Bildung mit dem wilden Oelbaum, das christliche Prinzip mit dem edlen Reis, welches diesem Baum eingepfropft, und wodurch er veredelt werden

[1]) Strom. VI. 799 Pott.

soll. „Der wilde Oelbaum hat eine größere Menge von Säften, aber es fehlt ihm an der Fähigkeit, die ihm zuströmenden Säfte recht zu verdauen. Indem nun der Zweig von dem edlen Oelbaum dem wilden aufgepfropft wird, gewinnt der erstere mehr Säfte, die er sich aneignet, und der letztere die Kraft, sie zu verdauen.“ So auch soll das Christenthum die vorhandenen Bildungselemente des Hellenenthums veredeln und verklären und dadurch, daß es sie sich aneignet, selbst an Reichthum gewinnen. Mit jenem Gleichniß antwortet Clemens auf die Streitfrage über den Gebrauch der hellenischen Philosophie, wovon in seinen Stromaten so viel die Rede ist. Auch der Philosoph, sagt er, der mit dem wilden Oelbaum verglichen wird, hat viel Unverdautes, indem er voll gewandten Forschungsgeistes ist und nach dem edlen Safte der Wahrheit sich sehnt; und wenn er nun die göttliche Kraft durch den Glauben empfängt, so verdaut er die ihm mitgetheilte Nahrung und wird zum edlen Oelbaum. Somit ist durch dieses Gleichniß der Gedanke ausgedrückt, daß, wie aller Reichthum menschlicher Bildung den Mangel des göttlichen Lebens, dessen er, um dadurch verklärt zu werden, bedürfe, nicht ersetzen könne, so das durch das Christenthum mitgetheilte neue göttliche Lebensprinzip des Reichthums menschlicher Bildung bedürfe, um eine Gestalt zu gewinnen, und sich in demselben zu verkörpern. — Eine Spur von der Richtung auf Aneignung der Kunst für das Christenthum finden wir auch wohl in dem, was Clemens in seinem Paedagogus [1]) über die Siegelringe der Christen und die Symbole, welche sie für dieselben wählen sollten, sagt: „Unsere Symbole seien eine Taube, oder ein Fisch, oder ein schnell dahinsegelndes Schiff, oder eine Leier, wie sie Polycrates hatte, oder ein Schiffsanker, wie ihn Seleukus eingrub; und ist Jemand ein Fischer, so gedenke er der Apostel und der Kindlein, die aus dem Wasser gehoben worden; aber keine Götzenbilder sollen eingegraben werden und kein Schwert oder Bogen für die, welche dem Frieden nachjagen, und keine Becher für die, welche sich der Nüchternheit befleißigen.“

Wenn nun diese Richtung ein nothwendiges Moment für die Entwicklung des Christenthums bildete und ohne sie eine Aneignung der vorhandenen Bildungselemente nicht möglich war, so drohte doch

[1]) Paedag. III. fol. 289. Pott.

hier auch die entgegengesetzte Gefahr, daß die Richtung auf Aneignung sich in falsche Vermischung verlor; und es ist nicht zu leugnen, daß die Alexandriner diese Gefahr nicht ganz vermeiden konnten. Dies wird namentlich gelten von dem ethischen Einfluß derjenigen Philosophie, die damals unter denen, welche sich mit religiösen Dingen beschäftigten, am meisten herrschte, der platonischen. Es wird hier das Nachtheilige des Einflusses der platonischen Philosophie abzuleiten sein aus dem, was oben vom Verhältniß des platonischen ethischen Prinzips zum Christenthum bemerkt worden, indem wir nachwiesen, wie zwar das platonische Prinzip der *ὁμοίωσις τῷ ϑεῷ* mit dem christlichen übereinstimme, aber nur im Zusammenhang des ganzen christlichen Bewußtseins seine Verwirklichung finden konnte, während es von Plato durch mehrere andere Elemente beschränkt wurde. Diese Nachtheile traten noch mehr hervor in der Entwicklung des Neoplatonismus. Wenn von der Idee der *ὕλη*, wie wir sahen, eine Beschränkung für jenes Prinzip ausging, eine negativ ascetische Richtung der Entweltlichung, die mit anderen Ideen des Plato im Streit war, so trat diese Richtung noch mehr hervor im Neoplatonismus, begünstigt durch den ganzen Charakter der Zeit. Wenn ferner bei Plato die Idee eines handelnden Gottes vorherrschte und daher dies Prinzip auch Anwendung finden konnte im Handeln als einer Nachahmung des handelnden und bildenden Gottes, so wurde im Neoplatonismus die Trichotomie entwickelt, die sich an die bemerkte platonische Idee anschloß, um nachzuweisen, wie sich vom Absoluten bis zur Schranke der *ὕλη* Alles mit immanenter Nothwendigkeit entwickele: an der Spitze das schlechthin Einfache, Absolute, das *ὄν*, von dem alle Prädikate zu negiren seien, der abstrakte Vollkommenheitsbegriff, dann der *νοῦς*, der absolute Geist, der in der Anschauung lebt, dann die *ψυχή*, die von der Anschauung des *νοῦς* ausgeht. Demnach wird die Weltbildung nicht als ein Handeln gefaßt, sondern als eine Entwicklung aus immanenter Nothwendigkeit. Durch den Zusammenhang mit diesen Prinzipien mußte jener ethische Standpunkt des Platonismus eigenthümlich modificirt werden. Es ging daraus, wie schon bei Plato zu bemerken war, ein einseitiges Vorherrschen des Intellektualismus, des Standpunktes der Contemplation hervor; nur das Leben in der Betrachtung des Göttlichen führt zur *ὁμοίωσις τῷ ϑεῷ*. Die Ethik in Bezug auf das Handeln ist nur eine Vorbereitung, um durch Reinigung des Geistes zu un-

getrübter ἀπάθεια zu gelangen. Die handelnden, politischen Tugenden nehmen nur eine niedere Stelle ein im Verhältniß zu dem Höchsten. Daher der Gegensatz zwischen dem Standpunkt der Wenigen, die sich zu der höchsten göttlichen Tugend der Contemplation erheben, und dem Standpunkt der Edlen, die auf die politischen Tugenden sich beschränken, und dem gemeinen großen Haufen, der zur sittlichen Entwicklung unfähig ist. Diese neoplatonischen Ideen, wie wir sie bei Plotinos in seinem Buch gegen den Gnosticismus und über die Tugenden am vollkommensten entwickelt finden, übten einen unverkennbaren Einfluß auf die Alexandriner aus. Daher finden wir bei ihnen ein gewisses einseitiges Vorherrschen der contemplativen Richtung, wenngleich gemildert durch den christlichen Geist, weniger bei Clemens als bei Origenes. Daher ferner bei ihnen der sich erneuernde Standpunkt des Aristokratismus der alten Welt in ihrer Unterscheidung einer höheren und einer niederen Sittlichkeit, eines Standpunktes der πίστις und der γνῶσις, und hierin ein Anstreifen an den Gnosticismus. Zum Beweise dafür diene eine Aeußerung des Clemens[1]), in welcher er als die erste Stufe des gewöhnlichen christlichen Lebens die Reinigung der Seele in der Liebe, die Enthaltung vom Bösen, bezeichnet, die von Manchen für die τελείωσις selbst gehalten werde; das sei aber nur die Stufe der gewöhnlichen Gläubigen, der πιστικοί; der höhere Standpunkt sei der des γνωστικός, dessen ganzes Leben in der positiven Vollbringung des Guten aufgehe. Hier ist also ein Widerspruch gegen das reine christliche Prinzip, welches keinen derartigen Gegensatz gelten läßt, sondern nur eine Höhe kennt, die für Alle gilt, keine Unterscheidung eines χριστιανισμὸς σωματικὸς und πνευματικὸς zuläßt, sondern den letzteren für Alle fordert. Freilich müssen wir dabei, um die Alexandriner gerecht zu beurtheilen, wohl beachten, daß ihnen im Leben, weil das Christenthum noch nicht tief genug gewurzelt war, oft solch ein niederer Standpunkt entgegentrat, auf dem die πίστις noch nicht als allgemein wirkendes Lebensprinzip, sondern als ein äußerlicher Auctoritätsglaube sich zeigte.

---

[1]) Strom. VI. 770. Pott.

Zweite Abtheilung.

Die Geschichte der christlichen Ethik im Einzelnen.

Die Darstellung der christlichen Sittenlehre wird aufgehen in die Darstellung der Geschichte des Reiches Gottes, wie es sich verwirklicht von der Gesinnung aus durch die christlichen Tugenden, in der Vollziehung seiner Gesetze und Pflichten und in der Darstellung der sittlichen Güter der Menschen. Darauf ist bei der Geschichte der Sittenlehre im Einzelnen zu achten. Zunächst ist die Frage aufzuwerfen, ob wirklich die ganze Sittenlehre in diese drei Beziehungen aufgehe. Es ist zu bemerken, daß sich schon in dieser Periode eine Auffassung bildete, welche für die nachfolgenden Jahrhunderte von den wichtigsten Folgen war und überhaupt mit den bedeutendsten ethischen Fragen zusammenhing; es ist die bereits den Keim des Katholicismus enthaltende Auffassung, wonach nicht die ganze sittliche Entwicklung in jenen drei Beziehungen beschlossen sei, sondern es einen Standpunkt übergesetzlicher Vollkommenheit geben sollte, einer Vollkommenheit, die hinausgehe über die gewöhnlichen Pflichten, eine höhere Tugend in sich schlösse und das Reich Gottes außerhalb, nicht innerhalb der Güter der Menschheit zur Verwirklichung bringe.

Diese Vorstellung von einer übergesetzlichen Vollkommenheit hängt zunächst zusammen mit einer irrigen Auffassung des Begriffs vom Gesetz. Der Begriff des Gesetzes läßt sich ja verschieden auffassen, je nachdem man entweder bloß an das mosaische Gesetz oder an das ewige Sittengesetz denkt, je nachdem man im mosaischen Gesetz bloß den Buchstaben oder auch den Geist, die partikulare Form für jenen politisch-theokratischen Standpunkt oder den ewigen Inhalt ins Auge faßt. Indem man diese Begriffsbestimmungen nicht unterschied, sondern sich bloß an den Buchstaben des Gesetzes hielt, bildete sich die Ansicht von einer christlichen Vollkommenheit, welche über die Erfüllung des Gesetzes hinausgehe, und daraus ging hervor die Ansicht von einem Standpunkte der christlichen Moral, welcher über die gewöhnliche Pflichterfüllung erhaben sein sollte. Ferner wurde diese Ansicht begünstigt durch jene einseitige ascetische Richtung, in welcher man das Reich Gottes vielmehr nur im Gegensatz gegen die Welt als in der Aneignung der Welt betrachtete. Von diesem

Standpunkt aus konnte die höchste Beziehung des Reiches Gottes nicht als diejenige erscheinen, sich in den Gütern der Menschheit darzustellen, sondern als das Höchste erschien das Heraustreten aus diesen Gütern; das göttliche Prinzip wurde nicht als Verklärung des Menschlichen, sondern als das allein Uebermenschliche angesehen. Wir bemerkten schon, wie grade dieser Gegensatz dem antiken Standpunkte angehört und durch das Christenthum von dem Bewußtsein der Erlösung aus überwunden werden sollte. Wie wir in vieler Beziehung die Trübungen des Christenthums darin erkennen, daß die überwundenen vorchristlichen Standpunkte in dasselbe wieder eindringen, so müssen wir auch in dieser Auffassung ein Wiedereinschleichen jenes antiken Gegensatzes wahrnehmen. Es erhellt, wie diese Auffassung einerseits in der bemerkten ascetischen Richtung bei der einen Klasse von Kirchenlehrern, andrerseits in dem trübenden Einflusse eines Platonischen Elements bei der andern Klasse ihren Ursprung hat. Ferner fand dieser Gesichtspunkt auch einen Anschließungspunkt in jener Einmischung der jüdischen Auffassung von Priesterthum und Kultus in das Christenthum, wonach dies nicht das ganze christliche Leben auf gleiche Weise umfassen, sondern nur auf einen bestimmten Stand beschränkt sein sollte. Daran konnte sich auch anschließen dieser Partikularismus in der Annahme eines Standpunktes übermenschlicher Vollkommenheit, die da bestehe in der alleinigen Beziehung des Lebens auf Gott mit Ueberhebung über die gewöhnlichen Verhältnisse des irdischen Daseins und der völligen Entsagung von der Welt.

Ferner konnte sich diese Ansicht an manche mißverstandene Aussprüche Christi, z. B. an die Worte, die Jesus an den reichen Jüngling richtete, der alle Gebote bereits erfüllt zu haben behauptete, anschließen. Clemens von Alexandrien hat gegen das gewöhnliche Mißverständniß dieser Worte eine Schrift verfaßt unter dem Titel *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος.*[1]) „Der Heiland, sagt er[2]), gebietet nicht, was Manche oberflächlicherweise annehmen, das irdische Gut wegzuwerfen, sondern die Meinung vom Gelde, die Begierde darnach, — diese Krankheit der Seele, — die Sorgen, die Dornen des irdischen Lebens, welche den Samen des göttlichen Lebens ersticken, aus der

[1]) Opp. ed. Pott II. p. 935 sq.

[2]) a. a. O. § 11.

Seele zu bannen. Was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Vorzüglichste und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er, sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommneres, was durch jenes nur angedeutet werden soll: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde. Denn die früherhin das Aeußerliche verachteten, gaben zwar das irdische Gut hin, aber die Begierde der Seele wurde bei ihnen nur noch stärker; denn sie wurden von Eitelkeit, Hochmuth, Verachtung der übrigen Menschheit erfüllt, als ob sie etwas Uebermenschliches gethan hätten. Es kann Einer das irdische Gut weggeworfen und doch die Begierde darnach noch in sich haben, und so nun durch die Reue über seine Verschwendung und durch die Entbehrungen des Nothwendigen doppelt beunruhigt werden. Welche Mittheilung könnte unter den Menschen noch stattfinden, wenn Keiner etwas mitzutheilen hätte? Wie sollte diese Lehre nicht mit vielen anderen herrlichen Lehren desselben im Streit sein? Das Irdische ist wie ein Stoff und Organ zu einem guten Gebrauch für Diejenigen, die es recht zu gebrauchen verstehen." Aber wenngleich er darin das gewöhnliche Mißverständniß bekämpft, so ist er doch selbst nicht frei von der Grundlage dieses Mißverständnisses, indem auch er eine übergesetzliche Vollkommenheit annimmt. Er begünstigt selbst jene Meinung, wenn er anderswo von einer τελειότης redet, welche über die geforderte Beobachtung des Gesetzes hinausgehe.[1]) Anders freilich erklärt er sich an einer andern merkwürdigen Stelle[2]), wo er den Grund jenes Irrthums aufdeckt. Hier giebt er keineswegs zu, daß Christus wirklich anerkannt habe, jener Jüngling habe alle Gesetze beobachtet, sondern er sagt, Christus habe ihn nur zum Bewußtsein bringen wollen, daß er sie nicht gehalten habe, da er das Gebot: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst, nicht erfüllt hatte, und ihn nicht dadurch zur Vollkommenheit geführt, daß er ihm verbot, reich zu sein, sondern dadurch, daß er ihn ermahnte, nicht auf ungerechte Weise reich zu sein und seine Güter aus Liebe zu opfern und mitzutheilen. Hier erkennt Clemens, daß jene Vollkommenheit nicht etwas Uebergesetzliches sei, sondern gerade

---

[1]) Strom. l. III. ed Pott. p. 548.
[2]) l. I p. 537.

in der Vollbringung des Gesetzes bestehe. Woher aber dieser Gegensatz in den Aeußerungen des Clemens? Ohne Zweifel erklärt er sich daraus, daß er den Begriff des Gesetzes nicht immer in demselben Sinne nimmt. In der ersten Stelle denkt er an den Buchstaben und die partikulare Form des Gesetzes, wogegen die Aussprüche Jesu in der Bergpredigt gerichtet sind; in der andern Stelle versteht er das Gesetz in dem Sinne, in welchem Jesus es in der Bergpredigt nimmt, seinem Geist und Inhalte nach. So haben wir hier den Ursprung der Lehre von einer übergesetzlichen Vollkommenheit, die in der Vollziehung der consilia evangelica besteht, ein Irrthum, der sich mehrere Jahrhunderte fortpflanzt, sich immer weiter ausbildet, bis die Reaktion des reinen christlichen Bewußtseins in der Reformation sich dagegen erhob und ihm ein Ende machte.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Lehre von den Pflichten.

A. Allgemeines über die Eintheilung der Pflichten.

Eine merkwürdige Eintheilung der Pflichten von wichtigen Folgen finden wir bei Cyprian in seiner Schrift „über die Beweisstellen für den christlichen Glauben und die Sittenlehre". Hier sagt er, es könne dem nicht verziehen werden, der gegen Gott gesündigt habe.[1]) Er gebraucht als Beweisstelle 1. Samuel. 2, 25. Hier liegt zu Grunde die Eintheilung der Sünde wider Gott, wider sich selbst und wider den Nächsten; und diesem Negativen entspricht das Positive, die Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Nächsten. Es erhellt leicht, wie logisch falsch diese Eintheilung ist, da die Pflichten gegen Gott alle andern Pflichten in sich begreifen und ebenso alle Sünde Sünde gegen Gott ist. Jene Stelle im 1. Samuel. konnte nicht mit Recht zur Begründung dieser Eintheilung gebraucht werden, weil es dort sich

---

[1]) Testimoniorum lib. III. c. 28: non posse in ecclesia remitti ei, qui in deum deliquerit.

handelt um den Gegensatz des juridischen und ethischen Standpunktes; sodann konnte das, was dort vom alttestamentlichen Standpunkt gilt, nicht in dieser Weise auf's Christenthum übertragen werden. Es zeigt sich gleich, wie praktisch nachtheilig diese logisch falsche Eintheilung geworden ist, und wie sie mit praktischen Irrthümern zusammenhängt. Betrachtet man nur gewisse Pflichten als Pflichten gegen Gott, so veranlaßt dies, einzelnen Pflichten einen besondern Vorzug zu geben; ein Gleiches gilt in Bezug auf die Sünde gegen Gott. Es zeigt sich hier der Zusammenhang mit dem Irrthum, welcher aus der Einmischung des jüdischen Gesichtspunktes in das Christenthum hervorging, nach welchem nicht das ganze Leben auf gleiche Weise Gott geweiht sein sollte, sondern nur gewisse einzelne Handlungen, nicht alle Pflichten auf gleiche Weise als Pflichten gegen Gott, und nicht alle Sünden auf gleiche Weise als Sünden gegen Gott betrachtet wurden. So geschah es nun, daß, wenn man von diesem Gesichtspunkt aus einen willkürlichen Unterschied zwischen Sünden gegen Gott und gegen Menschen machte, diejenigen Handlungen, welche als Sünde gegen Gott allein erschienen, wie z. B. die Verleugnung des Glaubens unter den Verfolgungen, als besonders schuldvoll angesehen wurden, für welche noch strengere Poenitenzgesetze bestimmt wurden. Aehnlich sah man die Verläugnung des Glaubens in den Häresien an; und doch erhellt leicht, daß Sünden vorkommen, bei denen ein weit höherer Grad der Verderbtheit vorausgesetzt werden mußte; denn bei der Verleugnung in den Verfolgungen konnte leicht die sinnliche Schwäche und bei den Häresien oft nur ein Irrthum der Reflexion vorhanden sein. So zeigte sich das praktisch Nachtheilige dieser falschen Unterscheidung. Jedoch ist wohl zu beachten, wie das christliche Bewußtsein bei Cyprian selbst sich dagegen sträubt. Es findet sich eine andere Stelle, wo er durch die Polemik veranlaßt wird, sich im entgegengesetzten Sinne auszudrücken. Wenn nämlich die von ihm bestrittenen Novatianer nur eben die Götzendiener als für immer von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen betrachten, so sagt Cyprian [1]), daß die Schuld des Ehebrechers, der den Tempel Gottes geschändet habe, viel größer sei, als die des libellaticus, der nicht wie jener mit freiem Willen, sondern aus Schwachheit unter dem Druck der Verfolgung gesündigt

[1]) Epist. 52. ed. Rigalt; 55. § 21, 22. ed. Goldh.

habe, daß man in allen Sünden den Willen des Satans vollziehe, und alle Sünden Sünden gegen Gott seien.

B. Einzelne Pflichten.

Von den einzelnen Pflichten haben wir zuerst die Pflichten der Selbsterhaltung und Selbstaufopferung hervor. Die Anerkennung dieser beiden Pflichten ging in dem christlichen Bewußtsein von demselben Grundprinzip aus, von der Betrachtung des ganzen Lebens in der Abhängigkeit von Gott, von der Verwaltung desselben als seines Organs. Wenn das ganze Leben dem Dienst im Reiche Gottes geweiht ist, so ist darin die Bereitwilligkeit begründet, es entweder zu erhalten oder zu opfern für das Reich Gottes. In treffender Weise spricht das Justinus der Märtyrer in seiner kleinen Apologie aus. Wenn die Heiden fragten: warum die Christen den heidnischen Tribunalen so viel zu schaffen machten, warum sie, wenn sie gern sterben wollten, sich nicht selber den Tod gäben, so antwortet er darauf: „Ich will euch sagen, warum wir das nicht thun und warum wir, wenn man uns fragt, ohne Furcht bekennen. Wir haben gelernt, daß Gott nicht zwecklos die Welt geschaffen habe, sondern wegen des Menschengeschlechts. Wenn wir Christen nun selbst die Hand an uns legten, so würden wir Schuld daran haben, daß der Zweck der göttlichen Schöpfung vereitelt, daß Keiner mehr geboren und zum Jünger für die göttliche Lehre gemacht würde, ja das menschliche Geschlecht keinen Bestand hätte; wir würden gegen Gottes Absichten handeln, wenn wir also thäten."[1]) Hier wird also die Pflicht der Selbsterhaltung in Beziehung auf die Realisirung der göttlichen Zwecke in der Welt aufgefaßt und dargestellt.

Wenngleich nun aber auf diese Weise das christliche Prinzip der Pflicht der Selbsterhaltung für das Reich Gottes zum Bewußtsein gebracht wurde, so wirkten doch andere Einflüsse hier entgegen, die berücksichtigt werden müssen. Zuerst wirkte hier trübend ein jene einseitige ascetische Richtung; indem durch das Christenthum die Beziehung auf das ewige Leben hervorgehoben wurde, entwickelte sich daraus bei einem Theil der Christen die einseitige Auffassung, welche das irdische zeitliche Leben gegen das zukünftige ewige Leben verachtete, statt es, wie Justin lehrt, anzueignen für das ewige Leben und

---

[1]) Apol. II. c. 4.

für die Verwirklichung der göttlichen Zwecke im Reiche Gottes. Sodann konnte auch das Christenthum den Einflüssen nicht entgehen, die immer von sochen Ursachen ausgingen. Wir sehen ja, wie die Verfolgungen oft eine schwärmerische Richtung erzeugten. Dazu kam nun noch die einseitige Ueberschätzung des Märtyrerthums, welches man nicht im Zusammenhang mit dem ganzen christlichen Leben auffaßte.

Indessen wenngleich wir solche einseitige Richtung um sich greifen sehen, so war doch der gesunde christliche Geist, so wie das Wort Christi und der Apostel zu mächtig, als daß nicht die Mehrzahl der denkenden Christen sich hätte dagegen erklären sollen. Wo auch solche Beispiele einer schwärmerischen Richtung vorkommen mochten, erklärten sich die Kirchenlehrer dagegen und beriefen sich auf das Wort Christi: Wenn sie euch in einer Stadt verfolgen, so fliehet in eine andere (Matth. 10, 23). Und wenn Solche, die den Märtyrertod gesucht hatten, dann angesichts desselben zaghaft wurden, so betrachtete man dies als eine Folge ihres Eigenwillens und ihrer Selbstüberhebung.

Auch hier zeigt sich das einseitig ascetische Element im Montanismus, und zwar im Zusammenhang mit der einseitigen Richtung, welche das Menschliche nur im Gegensatz gegen das Göttliche hervorhebt, die menschliche Selbstthätigkeit ganz zurückdrängt und auf einen gewissen Quietismus hinausläuft. Von diesem Standpunkt aus wurde die Forderung gestellt, daß, wenn Gott einmal Verfolgungen zugeschickt habe, man sich willenlos und unbedingt darin ergeben müsse und ruhig das Ende abwartend keinen Versuch zur Flucht machen dürfe. So erklärte sich Tertullian gegen jede Anwendung erlaubter Mittel zur Selbsterhaltung in seiner Schrift: de fuga in persecutione. Die vorherrschende Passivität, der Quietismus, der in dem eigenthümlichen Wesen des Montanismus begründet war, erlaubte nicht, menschliche Mittel anzuwenden, um einer göttlichen Schickung, in die man sich nur mit gänzlicher Resignation ergeben solle, auszuweichen. Noch lange wirkte dieser Geist in der nordafrikanischen Kirche fort. Es bildete sich über diese Fragen der Gegensatz einer besonneneren und einer übertreibenden schwärmerischen Richtung, der auf die Entstehung der donatistischen Streitigkeiten viel einwirkte.

Wenngleich man nun aber im Allgemeinen darin übereinkam, daß es Christenpflicht sei, wie zu bekennen und sein Leben zu opfern,

wenn man dazu berufen sei, so sein Leben zu erhalten, wenn der Beruf zum Bekenntniß nicht vorhanden sei, so fand doch eine Ausnahme davon Statt, indem man in gewisser Weise den Selbstmord vertheidigte. Unter der Voraussetzung nämlich, daß Einer eine Sünde begehen müßte, um am Leben bleiben zu können, und der Tod das einzige Fluchtmittel wäre, um ihr zu entgehen, wurde das Gesetz aufgestellt, daß die Sünde nicht der Preis sein dürfte, mit dem man das Leben sich erkaufen möchte. Freilich, wenn die Voraussetzung richtig wäre, daß man in gewissen Fällen nur durch den Tod der Sünde ausweichen könne, so würde diese Folgerung richtig sein, daß unter Umständen der Selbstmord eine Pflicht sei. Aber jene Voraussetzung ist nicht richtig; sie rührt von einer falschen Auffassung der Sünde her. Es ist ja unmöglich, daß Jemand zur Sünde gezwungen werden kann, da sie eine Handlung des freien Willens ist. Indem man dies außer Augen ließ und die Sünde nur äußerlich betrachtete, kam man zu der falschen Vorstellung, daß in gewissen Fällen der Selbstmord erlaubt, ja eine Pflicht sei.

In den Verfolgungen, besonders in der Diocletianischen geschah es oft, daß die Keuschheit der Christinnen Preis gegeben wurde, indem man wußte, daß man dadurch die Christen am meisten kränken und schrecken würde. Es werden zwei Fälle der Art aus der Diokletianischen Verfolgung berichtet. Die Frau eines Senators in Rom ermordete sich selbst, um ihre Keuschheit vor den zu ihrer Festnehmung kommenden Soldaten zu retten.[1]) Ferner erzählt Eusebius, eine Frau aus Antiochien habe sich mit ihren beiden Töchtern, von den Soldaten in ihrem Versteck ausgespürt und mit der Entehrung bedroht, auf dem Transport nach Antiochien zurück beim Vorübergehen vor einem Fluß in das Wasser gestürzt und ertränkt, nachdem sie denselben erklärt hatte, diese Zuflucht zu dem Herrn sei das einzige Befreiungsmittel, und die Hingebung der Seele in den Dienst des Satans ärger als aller Tod und jegliches Verderben. Diese Frauen wurden als Märtyrerinnen verehrt, indem man in dem Beweggrund zu dieser Handlungsweise eine Rechtfertigung derselben erblickte.[2])

Clemens von Alexandrien vertheidigt in dieser Lehre die Mitte

---

[1]) Euseb. vita Const. I, 34

[2]) Euseb. hist. eccl. VIII, 12.

zwischen den beiden entgegengesetzten Verirrungen, sowohl gegen die, welche die Verpflichtung zum Märtyrerthum nicht anerkannten, als auch gegen die, welche mit Schwärmerei das Märtyrerthum suchten. Das Erstere thaten die Gnostiker, theils durch die Ueberschätzung ihrer einseitigen theoretischen Richtung, theils durch die Leugnung der Lehre von der unbedingten Wahrhaftigkeit dazu geführt. Sie meinten, das wahre Märtyrerthum bestehe in der Erkenntniß der Wahrheit; diese könne man nicht Allen mittheilen; die Psychiker seien für sie unempfänglich; daher dürfe man ihnen auch etwas Falsches sagen und in der Verfolgung vor den heidnischen Obrigkeiten verleugnen; der aber sei ein Selbstmörder, der mit dem Tode Gott bekennen wolle. Solche Lehren bezeichnet Clemens als Sophismen der Feigheit. Aber er erklärt sich auch gegen diejenigen, welche sich selbst Preis geben. Die Handlungsweise dieser Menschen, die mit den wahren Christen nur den Namen gemein hätten, bezeichnet er als einen Selbstmord, wenn sie auch öffentlich hingerichtet würden, ohne daß irgend wie ein Martyrium damit verbunden wäre. Er vergleicht sie mit den indischen Gymnosophisten, die auf den Scheiterhaufen den Tod suchten.[1])

Ferner heben wir noch besonders hervor die Pflicht der Wahrhaftigkeit. Die Anerkennung dieser Pflicht als einer unbedingten hängt zusammen mit dem Bewußtsein der gleichen Würde aller Menschen als vernünftiger Wesen und der darin begründeten Gleichheit der Rechte und Pflichten. Indem nun das Christenthum diese Gleichheit zum Bewußtsein brachte und den Aristokratismus der alten Welt stürzte, mußte es auch das Bewußtsein dieser Pflicht in einer neuen Weise hervorrufen. Wenn die Sprache als das Medium des gemeinsamen Verkehrs für Alle anerkannt wird, so ist darin die Pflicht begründet, die Sprache nach ihrer Bestimmung zu gebrauchen als ein Mittel zur Mittheilung der Wahrheit. So giebt Justin d. M.[2]), indem er von der Pflicht, Zeugniß vom Glauben abzulegen, spricht, unter Anderem auch diesen Grund an, warum die Christen nicht verleugnen können, wenn sie nach ihrem Glauben gefragt würden: sie hielten es für gottlos, nicht in allen Dingen die Wahrheit zu sagen, sie wollten nicht leben auf Kosten der Wahrheit, als Solche,

---

[1]) Clem. Al. Strom. IV. f. 481. Pott.

[2]) Apol. II. c. 4.

die sich falscher Rede schuldig gemacht. Wie nun das Bewußtsein von dieser Pflicht der unbedingten Wahrhaftigkeit begründet war im Gegensatz gegen den Aristokratismus der antiken Welt, so mußte doch auch die Verkennung dieser Pflicht wieder Eingang finden, wenn jener verbannte Aristokratismus sich wieder geltend machte. Wir bemerkten schon hinsichtlich des Märtyrerthums, daß es die Meinung eines Theiles der Gnostiker war, man sei keineswegs allen Menschen ohne Unterschied schuldig, die Wahrheit zu erklären, sondern man dürfe zu einem frommen Zweck auch lügen und denen, die zur Erkenntniß der Wahrheit nicht fähig seien, Falsches vortragen. So zeigt sich hier schon die Lehre von der fraus pia, zusammenhangend mit dem Gegensatz des Esoterischen und Exoterischen, den die Gnostiker machten. Dieser Grundsatz wurde nun auch von einem Theil der Gnostiker auf die Erklärung des neuen Testaments angewendet; indem sie formelle und materielle Akkommodation nicht unterschieden, wie ihr Prinzip sie ja auch dazu nicht veranlaßte, behaupteten sie, daß nicht Alles, was Christus und die Apostel gelehrt, als Ausdruck ihrer Ueberzeugung anzusehen sei, sondern sie hätten Manches nur aus Akkommodation an den Standpunkt der Psychiker, der Juden, gesagt. Es sei also bei ihnen zu unterscheiden, was sie als Wahrheit und was sie blos akkommodationsweise gesagt hätten.

Dagegen sehen wir nun die antignostische Richtung auch von dieser Seite mit Eifer für die Behauptung strenger unbedingter Wahrhaftigkeit auftreten. So sagt Irenaeus[1]: Unser Herr Jesus Christus ist die Wahrheit, und in ihm ist keine Lüge; und die Apostel sind ebenso Jünger der Wahrheit und frei von aller Lüge; denn Lüge und Wahrheit haben ebenso wenig etwas mit einander gemein, wie Finsterniß und Licht; die Gegenwart der Einen schließt die der Andern aus. So erblicken wir im Irenäus den Vertreter des Grundsatzes strengster Wahrhaftigkeit gegen die gnostische Akkommodationstheorie. Dasselbe sollten wir nun auch bei einem Tertullian gemäß der zur Schroffheit geneigten Strenge seines Charakters erwarten. Im Allgemeinen finden wir nun bei ihm zwar auch das Prinzip der strengen Wahrhaftigkeit vertreten. Aber es tritt bei ihm doch eine Beschränkung hinzu, die in seiner eigenthümlichen polemischen Richtung begründet ist. Wie Marcion in manchen bedeutenden Be-

[1]) Haer. III. 5.

ziehungen unter den Gnostikern eine Ausnahme macht durch das bei ihm hervortretende rein christliche Element, so ist es auch in dieser Beziehung der Fall. Er war nicht wie andere Gnostiker Anhänger der willkürlich allegorischen Auslegung, sondern Vertheidiger der streng buchstäblichen. Nach Allem zu schließen, war er auch ein eifriger Gegner jener Akkommodationstheorie. Gewiß galt ihm Alles, was er wirklich glaubt als Wort Christi annehmen zu können, als Ausdruck der absoluten Wahrheit. Freilich finden wir bei ihm hier auch eine Inconsequenz, wie sich sowohl im Praktischen wie im Theoretischen auch sonst wahrnehmen läßt, leicht erklärlich aus den entgegengesetzten Elementen seiner Denkweise, den auf die Spitze gestellten rein christlichen und den gnostischen. So ist eigentlich sein Doketismus im Streit mit jenem Gesetz strengster Wahrhaftigkeit in Jesu. Denn nach dem Doketismus erscheint Christus als das, was er nicht ist, und will für etwas Anderes gehalten werden, als was er ist, wogegen Tertullian sagt: Christus ist ganz Wahrheit. Ferner, wenn er das Christenthum aus aller Verbindung mit dem Judenthum losreißen wollte und doch gelten lassen mußte, daß sich Jesus als der Christ dargestellt habe, so konnte er sich in dieser Inconsequenz nicht anders helfen, als durch Akkommodation. Freilich wissen wir nicht, wie er hier den Begriff der Akkommodation genauer bestimmte. Marcion ließ gewiß nicht gelten, daß der Apostel Paulus jüdische Gebräuche mitgemacht habe und vermöge einer Akkommodation dieser Art sich erlaubt habe, den Timotheus beschneiden zu lassen. Die Apostelgeschichte hatte ja keine Auctorität für ihn. Dagegen benutzte er den Bericht des Galaterbriefes über die Art, wie Petrus in Antiochien aus Rücksicht auf die Judenchristen den Verkehr mit den Heidenchristen gemieden und deshalb von Paulus getadelt worden, zur Anklage gegen Petrus, den er nicht als einen ächten Apostel, sondern als einen Verfälscher des Christenthums durch jüdische Elemente ansah. Von dieser Seite mußte Tertullian gegen Marcion den Petrus vertheidigen und die Behauptung eines Widerspruchs unter den Aposteln zurückweisen. Nun kam es aber darauf an, die Handlungsweise des Apostels Paulus recht zu erklären, welche ohne die richtig durchgeführte Unterscheidung zwischen materieller und formeller Akkommodation immer nur konnte mißverstanden und gemißbraucht werden, um falsche ethische Gesetze daraus abzuleiten. Der Apostel lehrt uns ja, wie er den Juden ein Jude geworden vermöge der formellen

Akkommodation, in welcher er seiner Lehre nichts vergab, da er immer bei demselben Prinzip verharrte, daß die Rechtfertigung nicht bedingt sei durch die Beobachtung des mosaischen Gesetzes, sondern unabhängig davon allein durch den Glauben an Jesum Christum als den Heiland. Aber in dieser Zeit konnte man nicht leicht zu einer solchen Distinktion kommen. Man war geneigt, von der einen oder der andern Seite die Sache auf die Spitze zu stellen, und hatte nicht Ruhe und Besonnenheit genug, die Sache allseitig zu betrachten. Es ist merkwürdig, wie Tertullian in der Polemik gegen Marcion über diese Sache sich verschieden erklärt. In der Stelle contra Marc. V. 3 beruft er sich darauf, daß Paulus selbst, wie er Gal. 2, 5 erzähle, den Titus habe beschneiden lassen, indem er sich nicht zwingen ließ durch Judenchristen, ihnen aber nachgab aus weisen Rücksichten; es sei nämlich damals über das Verhältniß des Gesetzes zum Evangelium noch nichts festgestellt gewesen; dies sei erst nachher in Jerusalem geschehn, wohin Paulus zur Verständigung mit den andern Aposteln gereist sei, — eine Annahme, die dem paulinischen Charakter der Selbständigkeit durchaus widerspricht. Diese Auffassung Tertullians beruhte auf einer anderen Lesart, bei welcher die Worte *οἷς οὐδέ* fehlten. Marcion dagegen folgte der richtigen Lesart, die diese Worte festhält, während Tertullian sie für eine Fälschung erklärte. In lib. IV. c. Marc. Cap. 3 gebraucht Tertullian zur Vertheidigung des Petrus das Beispiel des Petrus selbst, der Allen Alles wurde. Nach seinem Vorgang habe auch Petrus die Absicht haben können, etwas Anderes zu thun, als was er lehrte. So vertheidigt Tertullian bei Petrus das, was Paulus als Verleugnung und Heuchelei strafte. In der Stelle contra Marc. I. 20 unterscheidet Tertullian die Handlungsweise des Paulus von seinem damaligen und von einem späteren Standpunkte. Damals habe er noch im ersten Neophyten-Eifer gegen die Juden gehandelt, später habe er sich gemäßigt und sei Allen Alles geworden. Um dem Petrus Recht geben zu können, behauptet Tertullian, daß Paulus später selbst zu einem solchen Standpunkt übergegangen sei. Dagegen praescript. c. 24 vertheidigt er beide zu gleich und behauptet, die Apostel hätten überhaupt je nach der Verschiedenheit der Personen, Zeiten und Umstände verschieden gehandelt und daher etwas tadeln können, was sie in einer viel späteren Zeit selbst thaten. Hiernach kommt es darauf hinaus, daß Petrus und Paulus beide Recht hatten und beide gegen einander Versteck spiel-

ten. Jeder erlaubte sich von seinem Standpunkt auf rechte Weise eine Akkommodation, Petrus vom Standpunkt der Judenchristen, Paulus von dem der Heidenchristen. Diese Entwicklung führt allerdings zu dem Grundsatz einer Vertheidigung der Lüge zu frommem Zweck, so sehr dies sonst mit der ganzen Geistesrichtung des Tertullian und seinem Verhältniß zum Gnosticismus streitet.

Wie wir schon bei den alexandrinischen Kirchenlehrern ein Anstreifen an ein gnostisches Element, an den Aristokratismus des gnostischen Standpunktes bemerkten, so werden wir hiernach schon vermuthen, daß sich bei ihnen auch in die Auffassung dieser Pflicht etwas Trübendes wird eingemischt haben, wenngleich andererseits wahrgenommen werden kann, wie sie doch durch das Bewußtsein von der Strenge der christlichen Pflicht der Wahrhaftigkeit in ihren Aeußerungen bestimmt werden und daher in der Behandlung dieser Sache mit einer gewissen Scheu auftreten. Auch hier ist zu bemerken, wie das Beispiel des Apostels Paulus, nicht recht verstanden, eine falsche Anwendung veranlaßte. So sagt Clemens[1]): „Paulus beschnitt den Timotheus um derer willen, die aus den Juden glaubten, damit sie nicht deswegen, wenn er die fleischlich von ihnen verstandenen Vorschriften des Gesetzes auflösete, vom Glauben abfielen, obwohl er recht gut wußte, daß die Beschneidung nicht rechtfertige. Denn er bekannte, Allen Alles zu werden *κατὰ συμπεριφοράν*, aus Akkommodation, indem er die wesentlichsten Lehren dabei festhielt, um Alle zu gewinnen.“ Es seien in der That nicht Lügner zu nennen, die aus einer solchen Akkommodation um des Heiles Anderer willen zu ihrem Standpunkt sich herablassen.[2]) Clemens vertheidigt hier nicht etwa ausdrücklich eine Lüge zu frommem Zweck, denn er setzt bei solchem Verhalten das Festhalten der wesentlichen Wahrheiten voraus; aber die Unbestimmtheit seiner Ausdrucksweise ließ allerdings eine falsche Anwendung zu.

Origenes sagt in der 19. Homilie über den Jeremias § 4[3]): daß wohl in manchen Fällen der Irrthum etwas Heilsames sein könne als Antrieb zum Guten, wie wenn Einer z. B. nach seiner ascetischen Ansicht dem Cölibat sich widmete oder nur in einer Ehe

---

[1]) Strom. l. VI. f. 802 ed. Pott.

[2]) *οἱ συμπεριφερόμενοι δι' οἰκονομίαν σωτηρίας.*

[3]) ed. Lommatzcch XV. p. 366.

lebt, um nicht die Seligkeit zu verlieren, oder wenn Manche nur durch die Vorstellung von einer sinnlichen Hölle vom Bösen sich zurückhalten ließen. Es scheint darin zu liegen, daß man in solcher Weise wohl Irrthümer bestätigen könne zu einem guten Zweck[1]). Origenes schließt sich dabei an die Stelle Jerem. 20, 7 an, wo (nach der alexandrinischen Uebersetzung) von einer *ἀπάτη* die Rede sei, deren sich Gott gegen die Propheten bedient habe[2]). Die Uebersetzung ist falsch, da der Grundtext nur von einem göttlichen Ueberreden spricht. Aber man schloß sich einer solchen falschen Uebersetzung an und konnte darin die Lehre von einer fraus pia begründet finden. —

Ferner sagt Clemens[3]) von dem wahren Gnostiker, er denke und sage die Wahrheit, es sei denn, daß er nach der Art, wie der Arzt bei den Kranken verfährt, Solchen gegenüber, die hinsichtlich ihres Seelenheils krank seien, zu ihrer Heilung eine Lüge als Medizin brauche, oder etwas Falsches sage. Offenbar schwebt ihm hier jene platonische Beschränkung der Lehre von der Wahrhaftigkeit vor. Er beruft sich auch hier wieder auf das Verfahren des Paulus in Bezug auf den Timotheus. Doch fügt er hinzu, daß Paulus trotzdem, daß er den Timotheus beschnitten habe, nachdrücklich dabei gelehrt habe: die äußere Beschneidung sei nichts nütze. Es ist ihm also wichtig, die Lehre von der Wahrhaftigkeit hinsichtlich der Lehre festzuhalten; er hat dabei wohl nur eine formelle Accommodation im Sinne, bei welcher der Christ zum Besten des Nächsten etwas thue, was er zunächst um seiner selbst willen nicht thun würde[4]). — In allen diesen Aussprüchen wird also die Lüge nicht geradezu erlaubt oder gerechtfertigt; aber in der Unbestimmtheit der Ausdrucksweise, und in dem Mangel an einer genauen Unterscheidung zwischen formeller und materieller Accommodation konnte allerdings die Rechtfertigung der Lüge in Beziehung auf den guten Zweck wohl einen Anschließungspunkt finden. — Mit der Lehre von der Wahrhaftigkeit hängt zusammen

---

[1]) *πολλὰ δ' ἂν καὶ ἄλλα εὑρεθείη κατὰ ἀπάτην ἀφ' ἡμῶν γενόμενα, καὶ ὠφελοῦντα ἡμᾶς.*

[2]) *„ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην."*

[3]) Strom. VII. f. 863 ed. Pott.

[4]) *ἐπὶ δὲ τοῦ πλήσιον ὠφελείᾳ μόνῃ ποιήσει τινὰ, ἃ οὐκ ἂν προηγουμένως αὐτῷ πραχθείη, εἰ μὴ δι' ἐκείνους ποιοίη.*

Die Lehre vom Eide.

Man sollte um so mehr schließen, daß die Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit als eine unbedingte anerkannt worden wäre, da man das Verbot des Eides in der Bergpredigt buchstäblich zu verstehen pflegte, und daraus sich die Lehre ergab, daß es für den Christen keiner anderen Betheuerung, als des einfachen Ja oder Nein, bedürfen sollte. Es herrschte damals das buchstäbliche Verständniß der Vorschriften in der Bergpredigt vor, im Zusammenhange mit einem Standpunkte, von dem aus man, vermöge des in das Christenthum sich einmischenden gesetzlich-jüdischen Elements, geneigt war, viele den alttestamentlichen Geboten entsprechende positive Gesetze in das Christenthum aufzunehmen. So wurde von diesem Standpunkt auch das Decret der Apostelversammlung zu Jerusalem als ein für alle Zeiten geltendes betrachtet. Wenngleich Paulus, wo er von den darauf sich beziehenden Verhältnissen redet, immer nur von dem, was im Wesen des Christenthums begründet ist, ausgegangen war und sich auf jene Verordnungen nicht weiter einließ, so erhielten dieselben doch nachher, als das paulinische Element mehr zurücktrat und ein jüdisches sich beimischte, das Ansehen eines für alle Zeiten geltenden positiven Gesetzes. Man war überall geneigt, mehr auf den Buchstaben, als auf den Geist zu sehen. So geschah's auch, daß jene Vorschriften der Bergpredigt als einzelne positive Verordnungen aufgefaßt wurden, weil das Ganze der Bergpredigt nicht in seiner Bedeutung erkannt wurde. Dazu kam das damalige Verhältniß des Christenthums zum Staat, daß der Gegensatz, in welchem das Christenthum sich dem Staat gegenüber befand, Vieles, was sich auf das Verhältniß der christlichen Gesinnung zum Leben und Organismus der menschlichen Gesellschaft in der Welt bezog, nicht recht verstehen lassen konnte. Und dahin gehört Manches in den einzelnen Vorschriften der Bergpredigt. Ueberhaupt war man eher geneigt, etwas zu streng zu nehmen, als, nach dem andern Extrem hin, etwas zu lax aufzufassen. Daraus erklärt sich, daß man auch das Gebot vom Eide größtentheils buchstäblich nahm und mit gewissenhafter Ehrfurcht das buchstäbliche Wort des Herrn so hoch achtete.

Bei den Alexandrinern aber, die sich überhaupt dadurch auszeichnen, daß sie mehr in den Geist der Schrift eindringen, finden wir auch in dieser Beziehung schon das Aufkeimen eines richtigen Verständnisses der Bergpredigt. Freilich konnte bei Clemens von

Alexandrien die richtig verstandene Idee noch nicht zu ihrer rechten Anwendung kommen. Wenn er den Standpunkt der gnostischen Frömmigkeit schildert [1]), so ruft er aus: „Fern sei es, daß ein in solcher Frömmigkeit Bewährter zum Schwören bereit sei." Er definirt den Eid als eine Betheuerung, bei welcher Gott zum Zeugen angerufen wird; und führt nun den Grund an, warum ein wahrer Gnostiker nicht leicht schwöre. „Denn welcher Mensch, sagt er, einmal leicht glaubwürdig ist, wie sollte der sich als einen Unglaubwürdigen darstellen dadurch, daß er eines Eides bedürfte zur Bekräftigung seines Wortes? Sein ganzes Leben ist für ihn Versicherung und Eid genug. Er beweist die Zuverlässigkeit seiner Aussagen in der Beständigkeit und Festigkeit seines Lebens und seiner Worte. Er wird (wenn es vor Gericht nöthig ist) den Eid gewissenhaft leisten; aber er ist nicht leicht geneigt zum Schwören, sondern selten nur wird er zur Eidesleistung schreiten" [2]). Hier scheint Clemens die Bedeutung der Vorschrift Christi richtig zu verstehen, nämlich nicht als ein positives, sondern als ein im Wesen des Christenthums selbst begründetes Gesetz. Zwar nicht leicht und nicht von seinem eigenen Standpunkt veranlaßt, aber doch nothgedrungen, wenn Andere nun einmal Mißtrauen in ihn setzen, will er den Christen zum Eid kommen lassen. Allein es fragt sich doch wieder, wie er das Schwören verstand. Er fügt zu den angeführten Worten hinzu: „Doch so wie wir gesagt haben" [3]). Nicht nach jeder Eidesformel wird der Gnostiker schwören, sondern „ihm genügt, wie es vorher heißt, der Bejahung oder Verneinung ein *ἀληθῶς λέγω* hinzuzufügen zur Befestigung des Vertrauens derjenigen, die die Zuverlässigkeit seiner Aussage bezweifeln." Nachher sagt er: „Wenn ihm aber ein Eid abverlangt wird, so wird er schwören", d. h. also nach der ihm vorgelegten Formel. Indessen die Lesart ist an dieser Stelle zweifelhaft. Nach einer andern Lesart heißt es: „Er wird auch in diesem Fall nicht schwören" [4]). So scheint es, daß Clemens den Sinn jener Vorschrift Christi über den Eid richtig verstand, und daß er annahm, daß nicht buchstäblich jeder Eid eine Uebertretung

---

[1]) Strom. l. VII. fol. 861. ed. Pott.

[2]) ib. f. 862.

[3]) *οὕτως μέντοι ὡς ἔφαμεν.*

[4]) So nach der Pott. ed.: *ταύτῃ δὲ οὐδὲ ὄμνυσιν ὅρκον απαιτηθείς*, während die ed. Sylburg. das *οὐδὲ* wegläßt.

des Gebotes Christi, sondern es nur unter Christen keiner anderen Versicherung, als des Ja und Nein, bedürfen sollte. Indessen scheint aus seinen Aeußerungen doch hervorzugehen, daß er überhaupt Bedenken trug, für den wahren Christen einen Eid zu gestatten, und statt des Eides nur eine hinzugefügte Betheuerung, wie: „Ich rede die Wahrheit", zulassen wollte. — Origenes wirft (Homil. 5 zum Jeremias) [1]) die Frage auf, wie das alttestamentliche Gebot, „in Wahrheit und Gerechtigkeit zu schwören", zu vereinigen sei mit dem Gebot Christi, nicht zu schwören. Er beantwortet diese Frage durch die Heinweisung auf die verschiedenen Standpunkte der sittlichen Entwicklung. Das erstere Gebot gehöre dem vorbereitenden Standpunkt an; dagegen auf dem christlichen Standpunkt solle man so weit vorgeschritten sein, daß man gar nicht mehr zu schwören brauche, indem das Ja und Nein zur Betheuerung hinlänglich sei.

Zweiter Abschnitt.

Zur Geschichte der Lehre von den Tugenden.

Als die charakteristische Grundtugend des Christenthums erscheint zuerst die Liebe im Gegensatz gegen den antiken Standpunkt. So erscheint auch gleich in dieser ersten Periode als charakteristisch für das christliche Leben im Gegensatz gegen den heidnischen Standpunkt das beseelende Prinzip der Bruderliebe. Im Gegensatz gegen die Trennung der Menschen durch Nationalitätsunterschiede, Bildungs- und Standesgegensätze in der heidnischen Welt tritt das Bewußtsein eines gemeinsamen Bandes der Gesinnung in der christlichen Bruderliebe hervor. Es ist ja bekannt, wie die Macht dieses vereinigenden Prinzips die ersten Christen über alle Gegensätze hinweghob, so daß die Christen in allen Weltgegenden und Ständen durch dieses unsichtbare Band verbunden waren, und wie das oft den Verdacht der Heiden erregte, daß

---

[1]) § 12. ed. Lomm. XV. p. 166: *τάχα γὰρ πρῶτον δεῖ ὀμόσαι ἐν ἀληθείᾳ . . . ἵνα μετὰ τοῦτο προκόψας τις, ἄξιος γένηται τοῦ μὴ ὀμνύειν ὅλως, ἀλλ' ἔχῃ ναὶ, μὴ δεόμενον μαρτύρων τοῦ εἶναι τὸ ναὶ, καὶ ἔχῃ οὔ, μὴ δεόμενον μαρτύρων τοῦ εἶναι αὐτὸ ἀληθῶς οὔ.*

die Christen einander kannten, ehe sie sich äußerlich einander bekannt geworden waren. Wenn nun das höhere Band der Gemeinschaft im Christenthum in dieser Weise hervortrat, so konnte es scheinen, als wenn die untergeordneten Formen menschlicher Gemeinschaft dagegen zurücktreten müßten.

Es ist oft dem Christenthum der Vorwurf gemacht worden, daß es das Prinzip der Freundschaft, welches sich auf dem antiken Standpunkt oft in so schönen Beispielen darstellt, habe zurücktreten lassen. Freilich mußten zuerst gegen diese höhere christliche Lebensgemeinschaft in der Liebe, durch welche alle in dem antiken Standpunkt begründeten Beschränkungen und Gegensätze aufgehoben wurden, auch alle anderen Formen der Gemeinschaft zurücktreten. Es machte sich hier ein Einheitsprinzip geltend, welches der alten Welt etwas ganz Fremdes war, und dies mußte jetzt als ein Alles überwältigendes Bindemittel im Gegensatz gegen die bisherigen trennenden Gewalten seine Macht offenbaren. Wenn vom Standpunkt der antiken Welt, auf dem es kein höheres allgemeines Band der Gemüther gab, eben deswegen die Verbindung zwischen einzelnen Seelen, die eine höhere Gemeinschaft gefunden hatten, desto mehr hervortreten mußte, weil ein anderes Einheitsband für Alle fehlte, so wendete sich das Blatt im Christenthum, da durch den christlichen Standpunkt eine solche höhere Gemeinschaft, die alle andern Verbindungsformen überwog, für Alle ohne Unterschied gesetzt wurde. In der christlichen Bruderliebe ist eine solche Sympathie der Gemüther gegeben, wodurch erst die Freundschaft im höchsten Sinne entstehn kann. Wir können sagen, daß durch solches Prinzip des geistigen Lebens jene gemeinsam für alle gemacht wurde. Dagegen mußten natürlich andere untergeordnete individuelle Verbindungen mehr zurücktreten, aber dies war eben doch nur etwas Vorübergehendes in der Entwicklung des christlichen Lebens. Das Prinzip der Gemeinschaft in der Liebe, die Alle umfaßt, sollte die anderen untergeordneten Verbindungen nicht zurückdrängen, sondern im Gegentheil Alles, was in dieser Beziehung in der menschlichen Natur begründet ist, sich aneignen und als Form sich anbilden, in der dieses höhere gemeinsame Prinzip selbst erfüllt werde.

Dieser Entwicklungsprozeß findet auch seinen Aufschließungspunkt in der Bedeutung, welche das Individuelle im Christenthum hat. Wenn die Freundschaft sich gründet auf das innere Verhältniß zweier

verschiedener Eigenthümlichkeiten, die sich einander anziehen, so erhellt, daß ein solches Verhältniß um desto mehr hervortreten muß, je mehr durch das Christenthum diese Eigenthümlichkeiten zu ihrem Rechte gelangen; denn erst durch das Christenthum werden die Keime der verborgenen Eigenthümlichkeiten zu freier Entwicklung und Erfüllung gebracht, wie der Begriff des Charisma bezeugt. Das Christenthum ist bestimmt, wie die höchste Einheit unter den Menschen zu verwirkichen, so auch die höchste Mannigfaltigkeit in der Darstellung dieser Einheit zu entwickeln. So sehn wir denn auch bald im geschichtlichen Entwicklungsprozeß, wie die verschiedenen Eigenthümlichkeiten und das Verhältniß derselben zu einander und ihre Berührungen mit einander sich geltend machen. Es erscheinen einzelne Männer als Hauptrepräsentanten verschiedener Grundrichtungen des Christenthums, Apostel und Kirchenlehrer; sie ergänzen einander zur Fortbildung des Christenthums, zur Förderung der christlichen Lehrentwicklung. Wir sehen, wie ausgezeichnete Organe für die Entwicklung des Christenthums verwandte Gemüther an sich ziehen, die in ihnen ihr Vorbild finden und in ihnen das ausgeprägt erblicken, was in ihnen noch nicht zum Bewußtsein gekommen war. Es bildete sich unter diesen und jenen ausgezeichneten Männern der Kirche ein Freundschaftsbund, der die Vermittlung wird zur Stiftung theologischer Schulen, zur Fortpflanzung christlicher Bildung. So verhielt es sich z. B. mit dem Freundschaftsverhältniß des Origenes zu Ambrosius und zu Gregorius Thaumaturgos.

Zu den ausgezeichnetsten Eigenthümlichkeiten des Christenthums gehört ferner die Tugend der Demuth. Sie ist der Grundton des inneren Lebens und der Gesinnung, der aus dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und der Erlösung durch Jesum Christum hervorgeht, und bildet den Gegensatz zu dem antiken Standpunkt des Selbstgefühls, zu der *μεγαλοψυχία*, die z. B. Aristoteles als höchste Tugend preist. Es mußte daher auch dieser ethische Begriff im Gegensatz gegen den antiken Standpunkt besonders hervorgehoben werden. Es war sehr natürlich, das diese christliche Tugend von dem antiken Standpunkt aus mißverstanden und verkannt wurde; denn von ihm aus mußte, weil das Selbstgefühl als das Höchste galt, die *ταπεινότης* als Selbsterniedrigung und Selbstwegwerfung erscheinen. Von diesem Standpunkt aus richtete Celsus seinen An-

griff auf den Begriff der Demuth nach dem Zeugniß des Origenes [1]).

Wenngleich aber dieser Gegensatz des antiken Standpunkts gegen den christlichen Begriff der Demuth an sich nothwendig war, so ist doch auch nicht zu verkennen, daß von manchen Seiten durch die Christen selbst diese Anklagen, die gegen die christliche Demuth erhoben wurden, verschuldet wurden. Wo vermöge des Standpunktes, auf dem man sich befand, das Wesen der christlichen Demuth an sich nicht recht verstanden wurde, konnte man um so leichter geneigt sein, fremdartige Auswüchse davon für das Wesen der Tugend selbst zu nehmen und dazu benutzen, um dieselbe zu verlästern. Und ehe diese christliche Tugend ihre rechte Bedeutung und Darstellung im Leben gewonnen hatte, mußten ja solche einzelne Auswüchse hervortreten, die sich aus dem Hervorheben einzelner Momente bildeten, wie das zu allen Zeiten geschehen ist; so wenn der Begriff der Demuth veräußerlicht wurde, und man das Wesen derselben nicht in jenen Grundton der Gesinnung, in die innere Demüthigung vor Gott, sondern in gewisse äußerliche Erscheinungsformen der Selbsterniedrigung, in diese oder jene äußere Geberde oder Tracht, die ein solches Bewußtsein ausdrücken sollte, setzte. Es konnten solche äußeren Dinge wirklich ein naturgemäßer Ausdruck der Gesinnung sein; aber man irrte nur darin, daß man zur Schau trug, was allein in der Gesinnung verborgen sein sollte, und das Aeußerliche, die Form von dem Innern, dem Wesen, nicht gehörig unterschied. Es konnte aber auch geschehn, daß nur der äußere Schein statt des inneren Wesens ins Auge gefaßt wurde und man auf die äußere Form das Hauptgewicht und den größten Werth legte. Ferner hob man von dem Wesen der christlichen Demuth oft nur die eine Seite hervor, das negative Element der Selbsterniedrigung vor Gott, nicht aber auch, was damit nothwendig zusammenhängt, das Bewußtsein der in der göttlichen Liebe begründeten Hoheit, zu welcher der, welcher sich selbst erniedrigt, auch erhöhet wird. Im Christenthum hängt ja überall das negative und das positive Element eng zusammen. Es mußte daher ein falsches Bild von der Demuth entstehn, wenn man das negative Moment allein betonte, es gewann den An-

[1]) Cont. Cels. VI. 15. *βούλεται μὲν τὴν παῤ ἡμῖν (ταπεινοφροσύνην) κακολογεῖν.*

schein, als sei dieselbe knechtische Selbsterniedrigung und Selbstwegwerfung. Es läßt sich nicht läugnen, daß solche Karrikaturen der Demuth damals im christlichen Leben öfters hervortraten. Schon Paulus mußte solch eine falsche willkürlich gemachte *ταπεινοφροσύνη* bei den Colossern tadeln [1]). Dahin gehören die Auswüchse des Montanismus.

Nun konnte es vom heidnischen Standpunkte aus leicht geschehen, daß solche fremdartigen Auswüchse mit der christlichen Demuth selbst verwechselt wurden. Von dieser Seite griff ein Celsus, ein Lucian die christliche Demuth an. Origenes ist genöthigt, darauf in seiner Widerlegung des Celsus Rücksicht zu nehmen. Er sucht nachzuweisen, daß die Demuth keineswegs die wahre Hoheit der Seele ausschließe, sondern vielmehr in sich schließe. Was man in christlichem Sinne Demuth nenne, das beziehe sich keineswegs auf die Demüthigung vor irgend einer Creatur, sondern nur auf die Selbsterniedrigung unter die mächtige Hand Gottes. Christus, der im Besitz der höchsten Hoheit sich befand und sich herabließ zu den Bedürfnissen der Menschen, werde ja im Philipperbrief als Muster der Demuth beschrieben. Ein Demüthiger sei nicht der, welcher auf eine ungeziemende und unschickliche Weise sich selbst erniedrige, immer nur auf den Knieen liege, im Trauerkleid umhergehe und sein Haupt mit Staub bedecke. Es zeigt sich hier aber auch die feine milde Denkweise des Origenes, die selbst in der Karrikatur das zu Grunde liegende erstrebte Gute anzuerkennen weiß, wenn er sagt: „Wenn aber auch Einige aus Unwissenheit, weil sie den wahren Begriff der Demuth nicht gründlich erkannt haben, Solches thun, so ist deshalb die christliche Lehre nicht anzuklagen, sondern vielmehr auch der Unwissenheit derselben, da sie das Beste sich vorsetzen, aber aus Unwissenheit fehlen, Verzeihung zu gewähren" [2]). In ähnlicher Weise bemerkt auch Clemens gegen einen solchen Mißverstand des Begriffes der Demuth: „Die Demuth zeige sich in der Milde der Gesinnung und bestehe nicht in der Casteiung des Leibes" [3]).

---

[1]) Coloss. 2, 23.

[2]) Cont. Cels. VI, 15: *εἰ δέ τινες, διὰ τὴν ἰδιωτείαν μὴ τρανώσαντες τὸ περὶ τῆς ταπεινοφροσύνης δόγμα, τοιαῦτα ποιοῦσιν· οὐ τὸν λόγον αἰτιατέον, ἀλλὰ τῇ ἰδιωτείᾳ τῶν προθεμένων μὲν τὰ κρείττονα, διὰ δὲ τὸν ἰδιωτισμὸν ἀποτυγχανόντων, συγγνωστέον.*

[3]) Strom. l. III. p. 533. ed. Pott. *ἡ ταπεινοφροσύνη πραότης ἐστιν, οὐχὶ δὲ κακουχία σώματος.*

Wie durch die Demuth das ganze christliche Leben bestimmt und alle übrigen christlichen Tugenden modificirt werden, so wird der Begriff der christlichen Demuth nun auch insbesondere seine Anwendung finden auf den antiken Begriff der fortitudo als einer der Cardinaltugenden. Aus dieser Anwendung ergiebt sich

Der Begriff der christlichen patientia.

Wenn auf dem Standpunkt des Alterthums der Begriff des eigenwilligen Thuns vorherrschte, dagegen der des Leidens zurücktrat, so wird vom christlichen Standpunkt das Leiden als mit dem Thun zusammengehörig aufgefaßt und Alles auf die Demuth zurückgeführt, welche sich bewährt durch die Ergebung in den göttlichen Willen im Leiden wie im Thun. Dies ergiebt den neutestamentlichen Begriff der *ὑπομονή*, Beharrlichkeit, den Tertullian in seinem schönen Buch unter dem Namen patientia entwickelte. Es war dies gerade eine Tugend, die sich anzueignen dem Tertullian von seinem eigenthümlichen Naturell aus besonders schwer werden mußte, da bei ihm nicht zu verkennen ist ein eigenthümliches Feuer, das ihn leicht zur Ungeduld, eine Schroffheit des Charakters, die ihn schnell zum Widerspruch mit der christlichen Geduld, zum eigenwilligen Thun und Trotz fortreißen konnte. Bei ihm konnte daher Begriff und Aneignung dieser Tugend nur vom Siege des Christenthums über sein eigenthümliches Naturell ausgehen.

Tertullian nimmt in den Begriff der patientia beides auf, das Thun und das Leiden, wie beides in der richtig verstandenen christlichen Grundtugend der Ergebung in den göttlichen Willen, die nach demselben handelt im Leiden und leidet im Handeln, zusammenkommt. Tertullian sagt: ohne diese Tugend könne Keiner ein Gebot des Herrn vollbringen. Allerdings aber herrscht das Element des Leidens in dem Begriff der christlichen Geduld bei ihm vor, und der Standpunkt der leidenden und kämpfenden Kirche mußte diese Auffassung besonders begünstigen. Der damalige Zustand der Kirche rief das Bewußtsein des Berufs, zu siegen durch Leiden, besonders hervor, wie die Kirche leidend die Welt besiegt hatte.

Charakteristisch ist, wie Tertullian die Bedeutung dieser Tugend für das christliche Leben entwickelt und darstellt. Er weiß sie wohl zu unterscheiden von der kalten Resignation eines Stoikers, dem

stumpfsinnigen, gefühllosen Gleichmuth eines Cynikers [1]). Er erblickt das höchste Vorbild der Geduld in Gott selbst, wie er den Thau seines Lichts und alle Gaben der Natur auf gleiche Weise in der ganzen Menschheit, an Würdige und Unwürdige, austheilt; nächst diesen allgemeinen Offenbarungen der göttlichen Geduld faßt er aber insbesondere ins Auge die Offenbarung Gottes, welche unter den Menschen anscheinend selbst gleichsam mit Händen sich greifen ließ; er sieht in der Menschwerdung des göttlichen Logos selbst, in dem Akt der Selbsterniedrigung von Anfang an ein Bild der patientia, und das ganze Leben Christi erscheint ihm als die fortgehende Offenbarung dessen, wovon seine Erscheinung in der Menschheit selbst ausgegangen ist [2]). „Der in der Menschengestalt sich verhüllen wollte, sagt er, ahmte doch von der Ungeduld des Menschen nichts nach. Daran, ihr Pharisäer, hättet ihr besonders den Herrn erkennen sollen. Solche Geduld konnte kein Mensch üben." Die patientia bezeichnet Tertullian demnach als die Seele der ächten Nachfolge Christi. Er zeigt, wie sie sich in der Verleugnung alles Irdischen offenbaren müsse. „Möge mir die ganze Welt genommen werden, ruft er aus, wenn ich nur Geduld gewinne" [3]). Er zeigt, wie sich der Geist der christlichen Geduld in dem Verfahren gegen die gefallenen Christen offenbaren müsse [4]). „Die Geduld des Hirten sucht und findet das verirrte Schaf; denn die Ungeduld würde leicht eins verachten. Aber die Geduld unterzieht sich der Mühe des Aufsuchens, und der geduldige Träger bringt überdies die verlassene Sünderin auf den Schultern herbei. Auch jenen verschwenderischen Sohn nimmt die Geduld des Vaters auf, sie kleidet und bewirthet ihn, und sie entschuldigt ihn gegen die Ungeduld des zürnenden Bruders."

Er schließt sein Buch [5]) mit einer schönen malerischen Schilderung der Geduld und ihrer Wirksamkeit in Bezug auf das ganze christliche Leben.

---

[1]) De patient. c. 2. nobis exercendae patientiae auctoritatem non affectatio humana caninae aequanimitatis stupore formata, sed vivae ac caelestis disciplinae divina dispositio delegat. cfr. Neander Tertull. 2. A. 1849. S. 139 ff.

[2]) l. l. Cap. 3.

[3]) ib. Cap. 7.

[4]) ib. Cap. 12.

[5]) Cap. 15.

„Sie befestigt den Glauben, sie regiert den Frieden, sie unterstützt die Liebe, sie begründet die Demuth, sie erwartet die Buße, sie weiset zum Bekenntniß an, sie beherrscht das Fleisch, sie bewahrt die Seele, sie zügelt die Zunge, sie hält die Hand zurück, sie trägt die Versuchungen, sie verscheucht die Aergernisse, sie vollendet das Märtyrerthum, sie tröstet den Armen, sie giebt Mäßigung den Reichen, sie dehnt den Schwachen nicht über das Maaß seiner Kräfte aus, sie verzehrt die Kräfte des Starken nicht, sie erquickt den Gläubigen, sie ladet den Heiden freundlich ein, sie verschafft dem Knecht das Wohlgefallen seines Herrn, dem Herrn das Wohlgefallen Gottes, sie schmücket die Frau, bewährt den Mann; sie wird geliebt im Knaben, gepriesen im Jüngling, verehrt im Greise; sie ist schön in jedem Alter. Wohlan, wir wollen uns ihr Bild und ihre Haltung anschaulich machen! Ruhig und sanft ist ihr Angesicht, faltenlos ihre Stirn, durch keine Runzel der Trauer oder des Zorns zusammengezogen, durch die Augenbrauen auf heitere Weise entfaltet, die Augen niedergesenkt aus Demuth, nicht aus Betrübniß, der Mund durch die Ehre des Schweigens versiegelt; eine Gesichtsfarbe, wie bei den Sorglosen und Unschuldigen; häufiges Schütteln des Hauptes gegen den Teufel und drohendes Lachen; ihre Brust umgiebt ein weißes Gewand, das nicht herumflattert, sondern sich ruhig dem Leibe anschließt; denn sie sitzt auf dem Thron des sanften stillen Geistes, der nicht im Sturmwind sich offenbart, der nicht umwölkt ist, sondern zarte Heiterkeit, offen und einfach, den Elias sah bei jenem dritten Gesicht (1 Kön. 19, 11); denn wo Gott ist, da ist auch seine Pflegetochter, die Geduld. Wenn also der Geist Gottes auf Erden hinabsteigt, so folgt ihm die Geduld als seine unzertrennliche Begleiterin.“

Allerdings konnte das Element des Leidens in dieser Periode, zusammenhängend mit der ascetischen Richtung, einseitig hervorgehoben werden. Wenn aber Leiden und Thun nicht in der Ergebung in den göttlichen Willen zusammenkommen, so kann das Leiden zuletzt auch etwas Eigenwilliges werden, wie wir es in dem quietistischen Element des Montanismus sahen.

Mit dem Grundton des christlichen Lebens in der Demuth hängt auch das Gebet als das beseelende Element desselben zusammen. Aus dem Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und Hülfsbedürftigkeit geht die stete Richtung des christlichen Lebens

zu Gott, wie sie sich im Gebet darstellt, hervor. Dies wurde in dieser Periode besonders hervorgehoben, und es gehörte daher das Gebet zu den ethischen Gegenständen, mit deren Erkenntniß man sich besonders beschäftigte. Namentlich sind die beiden schönen Schriften von Tertullian de oratione und von Origenes περὶ εὐχῆς zu erwähnen. Beide beschäftigen sich auch mit der Erklärung des Vaterunsers als dem christlichen Mustergebete. Tertullian sucht nachzuweisen [1]), wie das Gebet mit dem Wesen des christlichen Lebens und insbesondere mit dem christlichen Priesterthum durchaus zusammenhängt. „Es ist das geistliche Opfer, welches an die Stelle der alten Opfer getreten. Was soll mir die Menge der Opfer? spricht der Herr (Jesaj. 1, 11). Was aber Gott verlangt, lehrt uns das Evangelium: Es kommt die Zeit, sagt er, daß die wahrhaftigen Anbeter werden den Vater anbeten im Geist und in der Wahrheit; denn Gott ist ein Geist. Wir sind die wahren Anbeter und die wahren Priester, die wir betend im Geist, im Geist Gott das ihm gebührende, das ihm wohlgefällige, das von ihm verlangte Opfer darbringen. Dieses andächtige Gebet aus der Fülle des Herzens, genährt durch Glauben, auf Wahrheit gegründet, rein durch Unschuld, gekrönt durch Liebe, müssen wir unter der Begleitung guter Werke, unter Psalmen und Lobliedern zum Altar Gottes emporsenden, indem ein solches Alles von Gott erlangen wird. Denn [2]) was hat dem aus dem Geiste kommenden Gebete der Gott versagt, der ein solches verlangt?" — Er betrachtet das Gebet im Zusammenhang mit dem Eigenthümlichen der christlichen Gesinnung im Gegensatz gegen den jüdischen Standpunkt. „Das Gebet des alten Bundes rettete aus dem Feuer, aus dem Rachen der wilden Thiere, vom Hunger, und es hatte doch noch nicht von Christo seine Gestalt empfangen. Jetzt wird aber um so viel mächtiger gebetet, da das Gebet der Christen nicht den löschenden Engel mitten in den Flammen herabruft (Dan. 3, 28), nicht den Rachen des Löwen verstopft (Dan. 6) und nicht dem hungernden Volke Speise bringt (2 Kön. 4). Jetzt, vermöge der durch das Christenthum verliehenen Gnade, wehrt es kein Gefühl der Leiden ab, sondern es rüstet die Leidenden, die Fühlenden, die Schmerz Empfindenden mit Geduld aus. Durch

[1]) Cap. 28.
[2]) Cap. 29.

Kraft mehrt es die Gnade, daß der Glaube wisse, was er von Gott zu erwarten hat, sich bewußt sei, was er für den Namen Gottes leidet. Ehemals führte das Gebet auch Landplagen herbei, es schlug feindliche Heere, es wehrte dem heilsamen Regen. Jetzt aber wendet das Gebet der Gerechtigkeit allen Zorn Gottes ab; es wacht über die Feinde, es bittet für die Verfolger; es erhält Sündenvergebung, es verscheucht Versuchungen, es tröstet die Kleinmüthigen, es erquickt die Hochherzigen, — das Gebet ist die Mauer des Glaubens."

Mit dem Bewußtsein des allgemeinen Priesterthums, der das ganze christliche Leben umfassenden Gottesverehrung, kommt auch das Bewußtsein hervor, daß das ganze christliche Leben ein Gebet sein solle, und die einzelnen Gebete hervorgehen sollten aus dem Grundton des christlichen Lebens, sofern dasselbe als ein großes zusammenhangendes Gebet aufgefaßt wird. So entwickelt Origenes [1]) den Begriff der *εὐχὴ συνεχής*, indem er an die Worte Pauli [2]): Betet ohne Unterlaß! anknüpfend sagt: „Ohne Unterlaß betet, wer Gebet und Werke auf die rechte Weise miteinander verbindet, indem auch die Werke einen Theil des Gebetes mit ausmachen; denn die Worte des Apostels: „Betet ohne Unterlaß" können wir nur so als etwas Ausführbares verstehen, wenn wir uns das ganze Leben des Gläubigen als Ein zusammenhangendes großes Gebet vorstellen, von welchem Gebete auch das gewöhnlich so genannte einen Theil ausmacht" [3]). Clemens von Alexandrien schildert es als die Eigenthümlichkeit des *γνωστικός*, der auf dem Standpunkte der wahren christlichen Vollkommenheit steht, daß er nicht blos in einzelnen Momenten betet, sondern alle seine Gedanken-Gebete sind zu jeder Stunde [4]). — Das Gebet ist, sagt er [5]), um etwas kühn zu reden, Umgang mit Gott. Wenn wir auch nur lispeln, wenn wir auch, ohne die Lippen zu öffnen, schweigend zu Gott reden, so schreien wir zu ihm in unserm Inwendigen; denn die ganze inwendige Richtung zu ihm hin erhört Gott immerdar. Der Gnostiker betet durch

---

[1]) de orat. c. 12.

[2]) 1 Theff. 4, 17.

[3]) *εἰ πάντα τὸν βίον τοῦ ἁγίου μίαν συναπτομένην μεγάλην εἴποιμεν εὐχήν.*

[4]) Strom. l. VI. fol. 791 ed. Pott. *εὔχεται τοίνυν ὁ γνωστικὸς καὶ κατὰ τὴν ἔννοιαν πᾶσαν τὴν ὥραν, δι' ἀγάπης οἰκειούμενος τῷ θεῷ.*

[5]) Strom. l. VII. fol. 854 ed. Pott.

sein ganzes Leben hin, indem er sich bemüht mit Gott in Umgang zu stehn durch das Gebet"[1]).

Es gab eine Classe von Gnostikern, die durch ihre hochmüthige Theorie und Selbstvergötterung dahin geführt wurden, das Gebet zu bekämpfen, oder es wenigstens als ein Zeichen der Schwäche einem untergeordneten christlichen Standpunkt zuzuweisen, während sie, als die Starken, desselben nicht bedürften. Gegen solche sagt Origenes: „Wie viel hat Jeder von uns, wenn er sich dankbar der Wohlthaten Gottes erinnernd, Lobgesang dafür zu Gott hinaufsenden will, zu erzählen? Seelen, welche lange Zeit Dürre empfunden, wurden durch anhaltendes Gebet von dem heiligen Geist befruchtet. Wie viele Feinde wurden zurückgeschlagen, wenn Tausende im Dienst des Bösen gegen uns zu Felde zogen und von dem Glauben uns loszureißen drohten, indem wir vertrauten, daß, wenn die Einen sich verlassen auf die Rosse, die Andern hoffen auf Wagen (Jes. 31), wir, den Namen des Herrn anrufend, sehn würden, daß wahrhaft das Roß ein trügerisches Rettungsmittel ist. Die Macht trügerischer Scheinweisheit, welche selbst Viele der für gläubig Gehaltenen in Furcht setzte, wurde oft zu Schanden gemacht durch den auf das Lob Gottes Vertrauenden. Und wie Viele fielen oft in Versuchungen, die brennender waren wie Feuer, und litten nichts dadurch, gingen ohne allen Schaden hindurch? Was soll ich noch anders erwähnen? Wie viele, welche auf wilde Thiere trafen, die gegen uns wütheten, böse Geister und grausame Menschen, brachten sie oft durch ihr Gebet zum Schweigen, so daß sie uns nicht einmal mit den Zähnen zu berühren wagten, die wir Glieder Christi geworden waren[2])? Origenes nimmt auch auf die Einwendung Rücksicht, daß das Gebet keine Wirkungen hervorbringen könne, wenn man nicht etwa anthropopathische Vorstellungen auf Gott übertrage; der Begriff der göttlichen Präscienz schließe die Wirksamkeit des Gebetes aus. Wozu nutzt es, fragte man, Gebet emporzusenden zu dem, der auch, ehe wir beten, weiß, was wir begehren? Dagegen sucht Origenes nachzuweisen, daß, wie überhaupt die göttliche Präscienz die Wirkung der Mittelursachen nicht ausschließe, sondern in sich schließe, so auch das Gebet zu diesen Mittelursachen gehöre[3]).

---

[1]) *ὁ γνωστικὸς παρὰ ὅλον εὔχεται τὸν βίον, δι᾽ εὐχῆς συνεῖναι σπεύδων θεῷ.*
[2]) de orat. c. 13.
[3]) de orat c. 5.

Es wurde auch die Frage aufgeworfen, ob man auch um Irdisches bitten solle. Tertullian bemerkt, wie die Bitte um das tägliche Brot im Vaterunser nach der göttlichen Weisheit das rechte Maaß der Beziehung des Gebetes auf das Irdische in sich schließe. Nur in dieser einen Bitte sei nach dem Himmlischen, nach dem Namen Gottes, nach dem Willen Gottes, nach dem Reiche Gottes auch den irdischen Bedürfnissen ein Platz gegeben, jedoch in der Beschränkung, wie sie durch das Wort des Herrn gegeben sei: Trachtet am ersten nach dem Reiche Gottes, so wird euch solches Alles zufallen [1]). Jedoch bemerkt Tertullian dabei, daß diese Bitte um das tägliche Brot auch in geistlichem Sinne verstanden werden könne, denn Christus sei unser Brot, weil Christus das Leben sei d. h. Christus für das Leben der Seele, was das Brot für das Leben des Leibes. Es liegt hier wohl schon jenes ascetische Element zu Grunde, vermöge dessen er auch nicht eine Bitte auf das Irdische zu beziehen geneigt ist. Stärker noch tritt uns dieses ascetische Interesse bei Origenes entgegen, und wir erkennen darin eine trübende Einmischung des intellektualistischen, platonischen Elementes, wenn er ein solches Gebet um tägliches Brot für des Christen unwürdig hält, und auf gezwungene Weise nachzuweisen sucht, daß diese Bitte nur in geistigem Sinne, nämlich von dem wahren, himmlischen Brode zu verstehn sei [2]).

Zweiter Abschnitt.

Zur Geschichte der Lehre von den Gütern des Reiches Gottes.

Schon aus dem, was wir früher im Allgemeinen über die ethischen Grundrichtungen dieser Zeit bemerkt haben, erhellt daß dieser Theil der christlichen Sittenlehre in dieser Periode am meisten zurückstehn mußte; denn die abstoßende Richtung in der Entwicklung des christlichen Lebens herrschte mehr vor, als die aneignende. Diese Einseitigkeit tritt besonders in der Güterlehre hervor. Wir bemer-

[1]) de orat. c. 6: sed quam eleganter divina sapientia ordinem orationis instruxit, ut post coelestia, id est, post dei nomen, dei voluntatem, et dei regnum, terrenis quoque necessitatibus petiti doni locum faceret.

[2]) de orat. c. 27.

ken eine Richtung, die weit mehr geneigt war, das Reich Gottes den Gütern der Menschheit entgegenzusetzen, als in denselben die mannigfaltigen Formen für die Darstellung des Reiches Gottes zu erblicken. Es hängt dies mit dem zusammen, was wir über den vermeintlichen Standpunkt einer übergesetzlichen Vollkommenheit bemerkt haben. Es hängt damit zusammen, daß man die Richtung des ganzen Lebens auf das Reich Gottes nicht als eine solche betrachtete, die alle andern Güter der Menschheit in sich aufnehme und sich aneigne, sondern als eine solche, die sich allem Andern entgegenstellen oder überordnen solle, in der man dem Reiche Gottes allein zu leben habe mit ascetischer Weltentsagung.

Um nachzuweisen, wie in dieser Beziehung Dogmatisches und Ethisches zusammenhing, haben wir den in der ersten Hälfte dieser Periode vorherrschenden Chiliasmus in's Auge zu fassen. Die chiliastische Auffassung hängt zusammen mit der eben bezeichneten Ansicht. Man erkennt darnach nicht, wie das Reich Gottes Alles in der Welt vermöge seines naturgemäßen Entwicklungsgangs sich aneignen, alles Gute durchdringen solle in Kunst, Wissenschaft, Staat, Familie. Man betrachtete das Christenthum nur so, daß man es nur im Gegensatz mit dem Vorhandenen, nicht aber als dasselbe von Innen heraus durchdringend auffaßte. Man meinte, die Kirche müsse mit den weltlichen Verhältnissen im Kampfe liegen, bis erst durch ein Wunder, durch die Wiederkunft Christi ihr Triumph herbeigeführt werde, und erst durch diesen Triumph das Christenthum in dem tausendjährigen Reiche zur Herrschaft über die Welt gelange. Nach Maaßgabe, wie man den Triumph des Christenthums in der Weltherrschaft nur als etwas Zukünftiges betrachtete, mußte der Entwicklungsgang des Christenthums für die Gegenwart zurücktreten; Wenn man jene Weltherrschaft nur als etwas von Außen her Kommendes, durch ein äußeres Wunder Vermitteltes betrachtete, mußte es in demselben Maaße an der Ueberzeugung fehlen, daß dasselbe innerhalb der Welt sich naturgemäß entwickeln müsse. Daher sehn wir auch, daß, wie im Montanismus jene ascetische Richtung am meisten vorherrschte, und die aneignende am weitesten zurücktrat, so auch im Zusammenhang damit das chiliastische Element besonders in ihm vorwog, und daß hingegen, wie von Seiten der alexandrinischen Schule der Chiliasmus vorwiegend bekämpft wurde, so auch in ihr die positive, aneignende Richtung mehr vorherrschte.

Wenn nun einerseits in dem Wesen des Christenthums nothwendig jenes Element der Aneignung aller Güter der Menschheit begründet ist, aber aus dem Eigenthümlichen des Entwicklungsprozesses dieser Periode ein einseitig ascetisches Element hervorging, so entstanden durch das Zusammenkommen dieser entgegengesetzten Elemente mancherlei Widersprüche. Es sollte ja im Christenthum alles Menschliche erst seine wahre Erfüllung finden und durch die Beziehung zum Reiche Gottes erst ein rechtes Gut werden. Wie aber durch jene einseitig ascetische Richtung die in dem Entwicklungsgang der Menschheit gesetzten Güter herabgesetzt und aus dem Zusammenhang mit dem Reiche Gottes herausgerissen wurden, das zeigt sich besonders in Beziehung auf die Familie und Ehe.

Erst durch das Christenthum ist die Bedeutung der Ehe als einer Vereinigung zweier durch das Geschlecht getrennter Individuen zu einem geheiligten Lebensganzen, wie es in der Gemeinschaft mit Christo begründet ist, zur Geltung gebracht worden. Die Ehe in dieser ihrer geistigen Bedeutung als eine Form für die Verwirklichung des Reiches Gottes ließ das Christenthum erst würdigen, indem es an die Stelle der blos sinnlichen Auffassung derselben jenes höhere geistige Moment setzte und alles Andere darunter subsumirte; und die Verwirklichung dieser Idee konnte nur von dem Christenthum ausgehn, indem es zuerst die Trennung der Geschlechter einem höheren gemeinsamen Lebensprinzip unterordnet, in dem männlichen und weiblichen zwei verschiedene Faktoren der Menschheit erkennen ließ, die aber einen höhern Grundtypus darstellen und durch eine höhere Lebensgemeinschaft mit einander verbunden werden sollen.

So gehörte es zu dem eigenthümlichen Standpunkt des Christenthums in dem ersten Jahrhundert, daß es dasselbe höhere Lebenselement den Männern und Weibern auf gleiche Weise mittheilte, und ihnen das gleiche Bewußtsein der Erlösung und des Besitzes derselben himmlischen Güter verlieh. Wenn bisher das weibliche Geschlecht von der Erkenntniß der höhern Wahrheit ausgeschlossen war, so erhielt es in dieser Beziehung gleiches Recht mit dem männlichen, wie ja schon Paulus im Blick auf den Zustand der Welt mit Begeisterung zeugt von dieser im Christenthum gegebenen höheren Einheit des männlichen und weiblichen Geschlechts. Bei dieser Einheit aber ließ das Christenthum auch die ursprüngliche in der Natur angelegte Verschiedenheit erkennen, welche zu einer Form für die

Darstellung dieser Einheit sollte angeeignet werden. Indem es ein höheres Lebensbewußtsein im Mann und Weib erzeugte, ließ es doch das weibliche Geschlecht nicht heraustreten aus den in seiner eigenthümlichen Natur begründeten Grenzen, sondern es schloß sich auch in dieser Beziehung die neue Schöpfung an die ursprüngliche an. Das Christenthum hob die in der Natur des weiblichen Geschlechts begründeten Eigenthümlichkeiten nicht auf, sondern eignete sie sich auf besondere Weise als *χαρίσματα* an. Dagegen schloß es das weibliche Geschlecht von allem dem aus, was mit der Eigenthümlichkeit des männlichen genau zusammenhängt. So wurden z. B. durch Paulus die Frauen von der öffentlichen Repräsentation und von den Vorträgen in den Gemeindeversammlungen ausgeschlossen. Wir sehen wie in Corinth die griechische Eitelkeit in dieser Beziehung über die gezogenen Grenzen hinausstrebte, indem man dem Grundsatz von der gleichen Würde des weiblichen Geschlechtes eine zu weite Ausdehnung gab, sehen aber auch, wie Paulus dem sich mächtig entgegenstellte. Es wurde dem weiblichen Geschlecht im Dienst der Kirche nur ein solches Amt zugewiesen, welches seiner Eigenthümlichkeit entsprach, das Diakonissenamt, welches nur durch die Weiber verrichtet werden konnte. So wurde die eigenthümliche Gabe des weiblichen Geschlechts auch angeeignet für die Ausbreitung und Förderung des Christenthums. Nur wo krankhafte Richtungen sich in den Entwickelungsproceß des Christenthums mischten, wurden diese Schranken überschritten.

So zeigt sich auch in dieser Hinsicht ein krankhaftes Element im Montanismus, zu dessen Eigenthümlichkeiten es gehört, die harmonische Verbindung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen überall zu verleugnen. Der Montanismus vindicirt auch dem weiblichen Geschlecht das Recht, öffentlich in der Gemeinde aufzutreten und von der christlichen Wahrheit zu zeugen. Er lehrt, daß auch den Weibern der Prophetenberuf zu Theil werde und sie denselben öffentlich ausüben dürften. Freilich erkennt der Montanismus wohl auch jene Vorschriften Pauli an; aber er behauptet, dieselben hätten nur für das gewöhnliche christliche Leben Geltung, es gäbe auch Ausnahmen, die unmittelbare Wirkungen des heiligen Geistes seien, der, an keine Regel gebunden, auch Prophetinnen erwecke, welche das Recht hätten als öffentliche Lehrerinnen aufzutreten; als ob der göttliche Geist nicht auf gleiche Weise auch durch die gewöhnlichen Gaben der Kirche wirkte und in seiner Wirksamkeit sich nicht an die in der Natur be-

gründeten Gesetze anschlösse, und nicht ein Geist der Ordnung wäre. Es erhellt, welch eine Schwärmerei daraus hervorgehen konnte; indem sich die aufgeregte Phantasie einmischte, glaubte man göttliche Orakelsprüche in den Ausbrüchen des aufgeregten natürlichen Gefühls zu vernehmen und in somnambulen Zuständen die Kennzeichen einer prophetischen Begeisterung zu erblicken.

Wie also durch das Christenthum die Idee der Ehe erst zu ihrer wahren Erfüllung kam in der Idee der höheren religiösen Gemeinschaft, so finden wir auch in dieser Periode solche Entwicklungen, in welchen das Moment des Christenthums in Bezug auf Ehe und Familienleben hervorgehoben wird. Dazu gehört die schöne Art, wie Tertullian die Gemeinschaft des höhern Lebens zwischen Mann und Frau in seinen Schriften „Ad uxorem“ und „De cultu feminarum“ schildert. Wie tief er die Bedeutung der höhern christlichen Gemeinschaft in der Ehe erkannte und in der Gemeinschaft des göttlichen Lebens das wahre Wesen der christlichen Ehe erblickte, erhellt aus seiner Schilderung der Nachtheile, die eine gemischte Ehe mit sich führe und aus der Beschreibung des Segens einer wahrhaft christlichen Ehe, die nur zwischen Christen stattfinden könne. Er sagt in der ersteren Schrift[1]): Welche Verbindung zweier Gläubigen, die Gemeinschaft Einer Hoffnung, Einer Lebensordnung, desselben Gottesdienstes! Beide Bruder und Schwester, beide Mitknechte, keine Trennung des Fleisches und des Geistes. Wahrlich zwei in Einem Fleisch; wo Ein Fleisch auch Ein Geist. Sie beten zugleich, sie werfen sich zugleich vor dem Herrn nieder, sie fasten zugleich, sie belehren, sie ermahnen, sie tragen einander gegenseitig. Sie sind miteinander zusammen in der Kirche Gottes, bei dem Mahle des Herrn, sie theilen miteinander Noth, Verfolgung, Freude; Keins verbirgt Etwas vor dem Andern, Keins meidet den Andern, Keins ist dem Andern lästig; frei wird der Kranke besucht, der Dürftige unterstützt; Almosen werden ohne Pein vertheilt, die Altaropfer ohne Bedenken dargebracht, der tägliche christliche Eifer findet kein Hinderniß; man braucht das Zeichen des Kreuzes nicht geheim zu halten, man braucht nicht schüchtern die christliche Freude auszusprechen; kein stummer Segen; Psalmen und Hymnen ertönen unter Beiden, und sie wetteifern miteinander, wer besser seinem Gott lobsinge. Solches sehend und vernehmend

---

[1]) lib. II. cap. 9.

freut sich Christus, solchen sendet er seinen Frieden; wo zwei sind, da ist auch er; wo er ist, da ist der Böse nicht.

Wie demnach von dem Motanismus dieser christliche Begriff der Ehe von der einen Seite hervorgehoben wurde, so ward von ihm auch darauf gehalten, daß bei der Schließung derselben die Kirche mit hinzugezogen würde. Nur diejenige Ehe war ihm eine wahrhaft christliche, die im Namen des Herrn geschlossen war und den Segen der Kirche empfangen hatte. In dieser Beziehung sagt Tertullian [1]): „Wie sollten wir es vermögen, die Glückseligkeit der Ehe auszusprechen, welche die Kirche zusammenschließt, und die Feier des heiligen Abendmahls bestätigt, und der Segen besiegelt, die Engel verkündigen, der Vater als gültig betrachtet?" Auch wenn der Montanismus nur eine Ehe gelten lassen wollte, so erkennen wir darin den zu Grunde liegenden christlichen Begriff der Ehe als einer geistigen Gemeinschaft in dem Herrn, die durch den Tod nicht aufgelöst werde, wenngleich der einseitige gesetzliche Standpunkt des Montanismus sich auch hierin zeigt, indem er neue Gesetze für das christliche Leben in solchen Dingen vorschrieb, für welche der individuellen Freiheit Raum gelassen war. Wie Tertullian durchdrungen ist von der christlichen Anschauungsweise, daß kein persönliches Verhältniß des höhern Lebens untergehen, sondern Alles in einer verklärten Form auferstehen und für die Ewigkeit fortdauern werde, so behauptet er auch, daß die wahrhaft christliche Ehe eine den Tod überdauernde und für die Ewigkeit bestimmte höhere Lebensgemeinschaft zweier in dem Herrn verbundener Ehegatten sei. „Oder werden wir, ruft er aus, Nichts nach dem Tode sein nach einem Epicur, und nicht nach Christus. Wenn wir aber an die Auferstehung der Todten glauben, so werden wir auch denen verpflichtet bleiben, mit denen wir auferstehen werden, werden wir auch gegenseitig von einander Rechenschaft geben. Wenn sie aber in jener Welt weder freien noch sich freien lassen werden, sondern gleich sein werden, wie die Engel im Himmel, werden wir deßhalb nicht doch dem verstorbenen Gatten verpflichtet sein, weil keine Wiederherstellung der Ehe sein wird? Ja desto mehr werden wir ihm verpflichtet sein, weil wir für ein besseres Dasein bestimmt werden, indem wir auferstehen zu einer geistigen Gemeinschaft, da wir sowohl uns selbst als die Unsrigen

---

[1]) a. a. O.

erkennen werden, die wir also mit Gott sein werden, werden auch beieinander sein, da wir alle bei Gott Eins sein werden." [1])

Jedoch finden wir im Widerspruch mit solcher wahrhaft christlichen Auffassung der Ehe auch eine einseitig ascetische Richtung, welche die Ehe herabsetzt, indem sie ihr Wesen blos auf das sinnliche Element beschränkt und ein ganz der Contemplation geweihtes eheloses Leben als Standpunkt der höchsten christlichen Vollkommenheit ansieht. Solche Richtung finden wir nicht blos bei einzelnen ascetisch-gnostischen Secten, sondern auch im Montanismus vertreten. Clemens von Alexandrien bekämpft dieselbe [2]), wenngleich er selbst nicht frei ist von einer gewissen Ueberschätzung des Cölibates. Er sucht nachzuweisen, daß diese Art der Ascese keineswegs etwas eigenthümlich Christliches sei, da auch manche Gattungen des heidnischen Cultus von den Priestern das ehelose Leben wie die Enthaltung von Fleisch und Wein verlangten, und daß es unter den Indiern Gymnosophisten gäbe, die als strenge Asceten im Cölibat lebten; die Enthaltsamkeit sei eine Tugend der Seele, die nicht in dem Aeußerlichen, sondern in dem Inwendigen bestehe. Die *ἐγκρατεία* beziehe sich nicht blos auf etwas Bestimmtes Einzelnes, wie auf die Wollust, sondern zeige sich auch in der Verachtung des Geldes, in der Bezähmung des Mundes, in dem Herrwerden über das Böse durch die Vernunft, und bestehe sehr wohl auch mit der rechten Aneignung der irdischen Dinge. Tatian, der Schüler des Justinus des Märthyrers, der von dem Gesichtspunkt aus, daß die christliche Sittenlehre von der Anschauung des Lebens Christi ausgehen und daher ihre Gesetze ableiten müsse, eine Schrift verfaßte über die wahre Vollkommenheit in der Nachfolge Christi [3]), empfahl in derselben auch den Cölibat als ein wesentliches Merkmal der christlichen Vollkommenheit nach dem Vorbilde Jesu Christi. Dies veranlaßte Clemens [4]), nachzuweisen, „das Spezifische, was Christus vor allen andern voraus habe, lasse für die Ehe keinen Raum; die in dem Verhältnisse der Geschlechter zu einander gegründete Ergänzungsbedürftigkeit finde bei ihm nicht Statt; ein Analogon von dem, was die Ehe sei, sei bei ihm nur

---

[1]) De monogamia cap. X.

[2]) Strom. III. fol. 532 ed. Pott.

[3]) *Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ.*

[4]) a. a. O.

das Verhältniß zu der mit ihm sich verbindenden Kirche, als seiner Braut; von ihm, als dem Sohne Gottes, hätte keine leibliche Nachkommmenschaft ausgehen können."

Ferner ist hier zu reden von der Aneignung irdischer Güter überhaupt; auch in dieser Beziehung zeigt sich das einseitig-ascetische Element. Es entstanden Bedenken über den Besitz eines Eigenthums, als stände derselbe in Widerstreit mit der christlichen Liebe, die ja Alles gemein machen solle, als bestände der höchste Standpunkt christlicher Vollkommenheit in der Lossagung von allem irdischen Besitz. So geschah es, daß Manche nach der Taufe alle ihre Güter an die Armen weggaben. Zur Beförderung dieser Ansicht trug sehr viel bei der Mißverstand des Gespräches Christi mit dem reichen Jüngling, welches man so auffaßte, als wenn Christus hier den Reichthum verdammte, und die wahre Vollkommenheit in die Verzichtleistung auf allen irdischen Besitz setzte. Von einem solchen Standpunkt aus rechnet Tertullian[1]) den Handel auch zu den einem Christen nicht zustehenden Geschäften. Er ist ihm schon nicht günstig wegen der Gewinnsucht und der Betrügereien, welche unter den Kaufleuten herrschten, wegen der dabei oft vorkommenden eidlichen Betheurungen, die er nach der buchstäblichen Auffassung der Bergpredigt als unbedingt verboten und mit der christlichen Wahrhaftigkeit streitend ansah. Aber er verdammte nicht blos das Unsittliche, was sich dem Handelsstand angeschlossen hatte, sondern er betrachtete ihn auch selber als etwas Unchristliches, da er ihm nur als ein Mittel zum Geldgewinn erschien, und die Triebfeder dazu doch nur eine unchristliche sein konnte. Er sagt: „Wenn die Begierde nach irdischem Gewinn aufhört, so wird auch kein Bedürfniß des Handels mehr stattfinden."[2]) Es bedurfte eines andern, von positiver Aneignung der Mannigfaltigkeit irdischer Verhältnisse, von der Verschiedenheit der in dem sittlichen Organismus der Menschheit begründeten Berufsweisen ausgehenden Gesichtspunktes, um auch dem Handel hier seinen rechten Platz anzuweisen, und dessen Bedeutung für die Verwirklichung der

---

[1]) de idololat. c. 11.

[2]) negotiatio servo dei apta est? Ceterum si cupiditas abscedat, quae est causa acquirendi? Cessante causa acquirendi, non erit necessitas negotiandi.

Weltherrschaft, die dem Reiche Gottes dienen soll, zu erkennen.[1]) Clemens von Alexandrien bekämpft jene Ansicht in seinem schönen Buche: *τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος;* Er sucht hier das rechte Verständniß jener Worte Christi dadurch zu geben, daß er zeigt, die christliche Vollkommenheit bestehe nach Christi Sinn keineswegs in der äußerlichen Lossagung von allen Gütern, sondern in der innern Lossagung der Gesinnung. Er sagt[2]): „was lehrt der Herr als etwas Neues, als das allein Lebenbringende, von dem Frühere nichts wußten? Was ist das Vorzügliche und die neue Schöpfung? Nicht das Aeußerliche, das auch Andere gethan haben, will er, sondern etwas Höheres, Göttlicheres, Vollkommneres, was durch jenes nur angedeutet werden soll: daß das Fremdartige mit der Wurzel selbst aus der Seele vertilgt und ausgestoßen werde." Besonders merkwürdig ist, wie er im Gegensatz gegen den Kommunismus der Karpokratianer ähnliche Gesichtspunkte bekämpft, wie sie auch bei den neuern Formen des Kommunismus zu Grunde liegen. Er sagt[3]): Wie könnte die christliche Tugend der Wohlthätigkeit ausgeübt werden, wenn es keinen eigenthümlichen Besitz gäbe; wie könnte es Einen geben, der da bittet und empfängt und leihet, wenn Keiner wäre, der da hätte und leihen könnte. Wie die Welt aus entgegengesetzten Dingen besteht, aus dem Warmen und Kalten, aus dem Nassen und Trockenen, besteht sie nicht ebenso auch aus dem Gegensatz von Gebenden und Nehmenden?[4]) Er will damit sagen, daß diese Ungleichheit des Besitzes nothwendig begründet sei in einer natürlichen von Gott gestifteten Ordnung, daß diese ungleiche Gütervertheilung als Stoff für die christliche Tugend dienen müsse, und daß die Liebe es sei, durch welche die Differenzen im Besitze ausgeglichen werden sollten. Die Gütergemeinschaft erscheint ihm daher als etwas dem göttlichen Zwecke Widersprechendes.

Die allgemeine christliche Gemeinschaft des Reiches Gottes sollte

---

[1]) vgl. Neander Antignostikus S. 45.

[2]) a. a. O. §. 11.

[3]) Strom. lib. III. 536. ed. Pott.

[4]) *ὡς ἐξ ἐναντίων ὁ κόσμος σύγκειται, ὥπερ ἐκ τερμοῦ καὶ ψυχροῦ, ξηροῦ τε καὶ ὑγροῦ, οὕτω κ᾽ακ τῶν διδόντων κ᾽ακ τῶν λαμβανόνων.*

ebenso, wie die untergeordneten Gemeinschaftsformen, auch die großen Unterschiede der Völker keineswegs aufheben, sondern in einer höhern Einheit verklären und erfüllen. Wenn Paulus sagt: „hier ist kein Jude noch Grieche", so ist damit nicht gesagt, daß alle Volksunterschiede aufgehoben sein, sondern nur, daß sie einer hohen Einheitsform untergeordnet werden sollen. Die Völkerscheidungen sollen einer höheren Einheit weichen, ohne daß dabei die Eigenthümlichkeiten, durch welche die Völker sich von einander unterscheiden, aufgehoben werden sollen. Aber auch in dieser Beziehung trat zuerst das ascetische Element hervor. Das Bewußtsein der hohen christlichen Gemeinschaft ließ zuerst das Bewußtsein der Völkereigenthümlichkeiten zurücktreten, wobei freilich zu bemerken ist, daß durch den Standpunkt der römischen Universalmonarchie ohnehin die Eigenthümlichkeiten der Völker zurückgedrängt worden waren. Ferner trat ja zuerst der Staat der Kirche nur in einem feindlichen Verhältniß entgegen; er wurzelte im Heidenthum, und Vieles in ihm stand mit dem christlichen Gefühl in Widerspruch. Das Bewußtsein, einem höhern, himmlischen Vaterland anzugehören, mußte sich zuerst im Gegensatz gegen das irdische Vaterland darstellen, und es fühlten die Christen das Bedürfniß, ihrer Gemeinschaft selbst ein gewisses politisches Element anzubilden. Eben dadurch, daß die Kirche im Gegensatz zu dem heidnischen Staat sich entwickelt, wurde es befördert, daß sie mehr und mehr sich veräußerlichte in festen Gemeinschaftsformen, und einen für sich bestehenden Körper zu bilden suchte; so mischte sich das jüdisch-theokratische Element in ihre Entwicklung ein. So sehn wir ja, wie manches, was nachher als Kirche und Staat in Gemeinschaft traten, auf den Staat überging, hier mit der Gemeinschaft der Kirche auf's engste verwachsen war, indem die Kirche als der Staat und das Vaterland der Christen angesehn wurde. Von diesem Standpunkt aus konnte Tertullian den Heiden zurufen: „Uns liegt nichts mehr fern, als die Staatsangelegenheiten; wir betrachten die Welt als den gemeinschaftlichen Staat Aller."[1]. Es war noch nicht klar geworden, wie der christliche Kosmopolitismus die Vaterlandsliebe in sich auf-

---

[1]) apologet. c. 38 Nobis nulla magis res aliena quam publica. Unam omnium rempublicam agnoscimus mundum.

nehmen und verklären solle, was erst nachher aus dem christlichen Entwicklunglungsgang hervorging.

Weil den Christen das politische Leben als etwas im Ganzen Fremdartiges erschien, so entstand die Frage, ob und welche Aemter im Staate ein Christ annehmen dürfe. Es konnte auch in dieser Beziehung noch nicht zum klaren Bewußtsein kommen, wie das christliche Prinzip Alles durchdringen solle. Man konnte daher manche Aussprüche der Bergpredigt, die mehr auf die Gesinnung als auf das Aeußere sich beziehen und dem Geiste, nicht dem Buchstaben nach aufzufassen sind, nicht recht verstehn und meinte daher, daß die Uebernahme von militärischen und obrigkeitlichen Aemtern mit dem Christenthum unvereinbar sei. Dieses Bedenken würde leicht gehoben worden sein, wenn man nur die Bedeutung der christlichen Liebe auch für die Behandlung aller äußerlichen Verhältnisse im Gegensatz gegen alles Selbstische und Sündliche in derselben recht begriffen hätte. Aber das war von dem damaligen Standpunkt nicht leicht möglich. Wenn Celsus die Christen auffordert, obrigkeitliche Aemter zu übernehmen, so antwortet ihm Origenes auf eine Weise, welche zeigt, wie sehr die Christen dem heidnischen Staate sich entfremdet fühlten. Die Gemeinde ist ihm der christliche Staat. „Wir wissen, sagt er, daß wir in jeder Stadt ein anderes Vaterland haben, welches durch das Wort Gottes gegründet worden, und wir fordern diejenigen, welche durch Lehrgabe und frommes Leben dazu tüchtig sind, auf, die Verwaltungsämter in den Gemeinden zu übernehmen".

Besonders aber wurde der Militärdienst von einer großen Partei verworfen, als sei er unvereinbar mit dem christlichen Leben, obwohl es auch Vertheidiger des Kriegsdienstes gab, welche sich auf das Beispiel des Hauptmanns von Kapernaum beriefen, dessen Glauben Christus selbst gepriesen, insbesondere aber das Beispiel des gläubigen Kornelius für sich anführten. Origenes antwortet dem Celsus, wenn er die Christen auffordert, zur Vertheidigung des Rechtes für den Kaiser die Waffen zu ergreifen und in seinen Heeren für ihn zu streiten: „Wir leisten den Kaisern eine göttliche Hülfe, indem wir eine göttliche Waffenrüstung anziehn, worin wir dem Apostel folgen 1. Timoth. 2, 1; und je frömmer Einer ist, desto mehr vermag er eine mächtigere Hülfe als die gewöhnlichen Soldaten den Kaisern zu leisten.

Ferner hielt man auch besonders diejenigen obrigkeitlichen Aemter für unvereinbar mit dem Christenthum, mit welchen die Ausübung richterlicher Gewalt, wie der Gefängniß- und Todesstrafe verbunden war. Tertullian sagt [1]): „Möge es Einem glücken, daß er von einem solchen Ehrenamt nur den Titel trage, daß er nicht opfere, keine Opfer unter seiner Autorität verrichten lasse, daß er keine Opfer verpachte, — — daß er auch kein Todesurtheil, kein Urtheil über Infamie fälle, daß er nur über Geldsachen zu urtheilen habe; er lasse Keinen fesseln, Keinen ins Gefängniß werfen, gegen Keinen die Folter anwenden, wenn es glaublich ist, daß dieses geschehen könne.“ Ferner erscheint ihm die Uebernahme solcher Aemter insbesondere unvereinbar mit der Nachfolge Christi. Wie Christus auf alle weltliche Gewalt Verzicht leistete, so sei es auch etwas des Christen Unwürdiges, solche mit äußerer Gewalt und Herrlichkeit bekleidete Aemter zu übernehmen, und es zieme sich für ihn nur die Verleugnung aller irdischen Herrlichkeit. „Wenn Christus, sagt er, auch nicht einmal über die Seinigen ein Recht der Gewalt ausübte, denen er einen niedrigen Dienst leistete, wenn er, der ihm zukommenden Herrschaft sich bewußt, zum Könige gemacht zu werden vermied, so gab er den Seinen das vollständigste Vorbild, indem er allen Prunk und alles Ansehen der Würde und Gewalt von sich wies; denn wer hätte mit mehr Recht, als der Sohn Gottes, davon Gebrauch machen können? Welche Fasces hätten vor ihm herschreiten, welcher Purpur von seinen Schultern leuchten, welches Gold von seinem Haupte strahlen müssen, wenn er nicht die Herrlichkeit der Welt als ihm und den Seinen fremd verachtet hätte! Was er also nicht wollte, verschmähte er; was er verschmähte, verdammte er; was er verdammte, erklärte er für pompa diaboli. Auch hier liegt wieder zu Grunde die Verwechselung zweier Begriffe, der Nachfolge Christi in der Gesinnung und in der Gestaltung des äußerlichen Lebens, für welche es keine unbedingte Norm geben konnte.

So sehen wir, wie die Einseitigkeiten in der Erkenntniß des Ethischen in gewisser Weise nothwendig waren von dem Standpunkt dieser Periode, die, obwohl so wichtig für die erste Entwicklung des christlichen Prinzips im Leben, doch zu sehr in das dog-

[1]) De idololat. c. 17.

matische Interesse vertieft war, als daß sie mit der ausführlichen Entwickelung der christlichen Sittenlehre sich hätte beschäftigen können. Der Pädagogus des Clemens enthält nur eine Sammlung einzelner praktischer Vorschriften für diejenigen, welche zum Christenthum übergetreten sind. Während die Kirche keine Gesammtdarstellung der christlichen Ethik unternahm, finden wir den ersten Versuch dieser Art nur bei den Gnostikern.

Zweite Periode.

Die Entwickelung der christlichen Ethik vom Anfang des 4. Jahrhunderts bis zur Zeit Gregor's d. Gr. (Anfang des 7. Jahrhunderts).

Erste Abtheilung.

Die Entwickelung der allgemeinen Prinzipien des christlichen Lebens in den allgemeinen Grundrichtungen desselben.

Theils ging der ethische christliche Geist, wie er in der vorigen Periode sich gebildet hatte, in die folgende über, so daß die Prinzipien, die in der vorigen gewirkt hatten, noch fortwirkten oder sich weiter entwickelten; theils wirkten die großen Veränderungen, die mit der Kirche in ihren äußeren Lebensverhältnissen dem Staat gegenüber vor sich gingen, auch auf die Entwicklung der Sittenlehre ein, und hatten wichtige Veränderungen in derselbigen zur Folge. Was zuerst die Fortentwicklung der bisherigen ethischen Prinzipien betrifft, so haben wir in der vorigen Periode gesehen, wie beim Zurücktreten des Gegensatzes des Christenthums gegen das Judenthum sich durch eine Hinterthür ein jüdisch-christliches Element in den christlichen Geist eindrängte. Wir bemerkten den großem Umschwung, der in der Entwicklung der christlichen Sittenlehre eintreten mußte durch die Veräußerlichung des Begriffs der Kirche als einer Theokratie nach alttestamentlichem Vorbilde, durch das damit znsammenhangende Zurücktreten des Bewußtseins des allgemeinen Priesterthums und Entstehen eines particularen Priesterthums, was Alles zu den Grundkeimen des Katholicismus gehört. Diese Prinzipien gingen auch in die folgende Periode über, und das katholische Element bildete sich besonders in der abendländischen Kirche immer weiter aus. Davon war die nachtheilige Folge für die Sittenlehre die Trennung des Geistlichen und Weltlichen. Indem man eine besondere Kaste von

gottgeweihten Geistlichen annahm, trat immer mehr das Bewußtsein zurück, daß das ganze christliche Leben ein geistliches, vom heiligen Geist erfülltes sein solle, und alle christlichen Berufsweisen in diesem Sinne als Zweige Eines Priesterberufs sollten betrachtet und betrieben werden. Daher der falsche Gegensatz zwischen Geistlichen und Weltleuten und die Herabstimmung der Anforderungen des Christenthums an das gewöhnliche Leben. Die nachtheilige Folge davon war die Veräußerlichung des ethischen Elementes. Das was nur innerlich aufgefaßt werden sollte in Beziehung auf das Verhältniß jedes Christen zu Gott und zu dem Erlöser, wie z. B. der Grundton der christlichen Gesinnung, die Demuth, das wurde übertragen auf das Verhältniß zu gewissen äußerlichen Auctoritäten, auf die Abhängigkeit des christlichen Bewußtseins von der Kirche, von den Concilien, von den Päpsten u. s. w. Daraus folgte ein Zurücktreten der gemeinsamen freien und unmittelbaren Beziehung des christlichen Bewußtseins jedes Einzelnen zum Erlöser, eine Beeinträchtigung der christlichen Freiheit.

Was nun aber das Neue betrifft, welches zu den Prinzipien der vorigen Periode hinzukommt, so ist dasselbe theils begründet in der Veränderung der christlichen Glaubenlehre, theils in dem veränderten Verhältniß der Kirche zur Welt, namentlich zum Staat. Die Grundlage bildet der große Umschwung, der jetzt in allen kirchlichen Verhältnissen eintritt, indem die Kirche, die bisher von Seiten des Staats bedrückt, höchstens geduldet war, von demselben als die herrschende anerkannt wurde, der Staat aber der Kirche wenigstens äußerlich sich unterordnete, und Staat und Kirche von nun an einen gemeinsamen Organismus zu bilden anfingen. Das hatte manche vortheilhafte Folgen für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre. Eine Folge davon war, daß manches Einseitige, was in der ascetischen Richtung der vorigen Periode begründet war, zurücktreten mußte, dagegen das aneignende Element im christlichen Leben besser verstanden und mehr entwickelt werden mußte. Konnte man in der vorigen Periode noch nicht verstehen, wie das Reich Gottes sich in der Form des Staates verwirklichen und das Christenthum auch die staatlichen Verhältnisse durchdringen sollte, so gelangte man jetzt zu klarerem Verständniß und Bewußtsein, wie das Christenthum auch beseelendes Prinzip des Staatslebens werden solle. Daher lernte man nun auch jene Stellen der Bergpredigt, die man in der vorigen Periode zu äußerlich

und buchstäblich aufgefaßt, besser verstehen. Aber es fehlte doch viel daran, daß dasjenige, was man in der Theorie richtig erkannt hatte, daß nämlich das Christenthum auch das Staatsleben durchdringen und sich aneignen sollte, nun auch wirlich in der Praxis durchgeführt wurde.

Es trat eine Einseitigkeit andrer Art hervor, die der Entwicklung jenes Prinzips nicht minder hinderlich werden mußte, wie der schroffe Gegensatz des Christenthums gegen den Staat in der vorigen Periode, und die für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre eine noch weit größere Trübung herbeiführte. Wenn nämlich in der vorigen Periode der Gegensatz gegen den Staat, der nur in den damaligen Umständen begründet war, zum Theil für etwas im Wesen des Christenthums Liegendes gehalten wurde, so trat nun eine falsche Vermischung des Christenthums mit dem Staat hervor, wodurch, statt daß das Christenthum auf das Staatsleben hätte umbildend einwirken sollen, vielmehr nun die unreinen politischen Elemente trübend auf das Christenthum einwirkten, und die Kirche, die bisher für sich durch ihre eignen Prinzien hätte wirken können, nun von einem unreinen Staatsleben abhängig gemacht wurde. Und hatte man in der vorigen Periode aus gewissenhafter Ehrfurcht vor den Worten Christi darin gefehlt, diese Wote zu äußerlich aufzufassen als positive Gebote, so kam man nun in der Richtung auf möglichste Akkommodation an das Staatsleben dahin, die Anforderungen der Gebote Christi herabzustimmen, statt Alles nach den hohen Anforderungen des Christenthums bestimmen zu wollen.

Das Christenthum hatte ja zuerst, wie wir in der vorigen Periode sahen, mit dem Bewußtsein der allgemeinen Menschenrechte das Bewußtsein der Schranken der Staatsgewalt hervorgehoben, und ein heiliges Gebiet nachgewiesen, das über den Bereich der Staatsgewalt hinausliegt, die Freiheit des Gewissens, der religiösen Ueberzeugung. Die Apologeten hatten mit Begeisterung diese Rechte in Anspruch genommen, und kühne Wahrheiten ausgesprochen, die nur vom Standpunkt der antiken Welt nicht verstanden werden konnten. Aber jetzt, wo die Staatsgewalt sich dem Christenthum äußerlich unterordnete, kam für die Kirche die Versuchung, diese fremde Gewalt sich anzueignen zur Erreichung ihrer Zwecke, und dadurch die Wahrheit zu beeinträchtigen, die zuerst durch das Christenthum war in die Welt gebracht worden. Und der Staat, der christlich sein wollte, ließ sich leicht verleiten, seine Grenzen zu

überschreiten, seine Gewalt zu Zwecken zu gebrauchen, die nicht in seinem Bereiche lagen, und durch äußerliche Mittel die Menschen wahrhaft fromm und rechtgläubig machen zu wollen. Dadurch wurde das Christenthum wieder zu dem Verhältniß herabgewürdigt, in welchem ehemals die heidnischen Staatsreligionen zum Staate sich befanden. Indem man durch die Gewalt das Christenthum heben und zur Herrschaft bringen wollte, machte man es grade dienstbar und hinderte es, mit der ihm einwohnenden göttlichen Kraft, die keiner menschlichen Stütze bedarf, auf die Welt einzuwirken. Diese Nachtheile stellten sich besonders in der griechischen Kirche heraus und blieben fortan immer ihre Schattenseiten.

Die vortheilhafte Folge von dem eingetretenen großen Umschwunge des Verhältnisses von Kirche und Staat war, daß, indem der Gegensatz zwischen dem heidnischen Staat und der Kirche zurücktrat, unter den Christen das Bewußtsein erwachte, daß das Christenthum, wie auf Alles, so auch auf die bürgerlichen Verhältnisse heiligend einwirken sollte. Nun konnte man Manches im neuen Testament in Bezug darauf richtiger verstehen; der Lauf der Geschichte selbst wurde hier der Ausleger. Andrerseits aber trat die nachtheilige Folge ein, daß auf den Gegensatz nicht die rechte Aneignung folgte, sondern eine dem Wesen des Christenthums widerstreitende Vermischung mit dem Politischen. Jener Standpunkt des Heidenthums, der durch das Christenthum überwunden worden, der Standpunkt, von dem das höchste Gut, als im Staat beschlossen betrachtet, alle andre menschliche Entwickelung dem Staate untergeordnet wurde, konnte nun in dem griechischen Reiche sich wieder Geltung verschaffen, der Standpunkt einer Staatsreligion, wo das Politische dem Religiösen auf eine dem Wesen des Christenthums widersprechende Weise übergeordnet ist. Wenn in der vorigen Periode zuerst durch das Christenthum, eben vermöge der Emancipation des höchsten Gutes und der übrigen Güter der Menschheit von dem politischen Element, das Bewußtsein der allgemeinen Menschenrechte, der Gewissensfreiheit war ans Licht gebracht worden, und die Apologeten so nachdrücklich die Freiheit der religiösen Ueberzeugung gegen die heidnische Zwingherrschaft vertheidigt hatten, so mußte man nun dieselben Grundsätze von Neuem geltend machen, im Verhältniß zu einem Staate, der unter dem Schein des Christenthums das alte Heidenthum wieder hervorrief, indem er über das Gewissen und über religiöse Ueberzeugung

herrschen wollte. Dagegen erheben nun manche der großen Heroen der Kirche ihre Stimme. Als Apologeten der Gewissensfreiheit im Kampf wider die tyrannische Staatsmacht treten uns besonders Athanasius und Hilarius von Poitiers entgegen.

In der abendländischen Kirche konnte dies Prinzip der Staatsreligion keine solche Uebermacht gewinnen wie in der griechischen Kirche. Es trat demselben hier eine andere Macht entgegen, die freilich auch nicht im Wesen des Christenthums begründet war, ein anderes falsches Prinzip, das sich allmälig in der abendländischen Kirche ausbildete und in der vorigen Periode schon seine grundlegende Entwicklung gefunden hatte. Durch die Vermischung des jüdischen und christlichen Elementes war bereits der alttestamentlich theocratische Standpunkt auf das Christenthum übertragen worden, und die Kirche hatte sich einen ihrem innern Wesen fremdartigen Körper angeeignet. Aber das so entstandene Prinzip der Hierarchie bildete in der abendländischen Kirche ein heilsames Gegengewicht gegen das für die Kirche noch weit drückendere Prinzip der Staatsreligion. Besonders tritt uns der Bischof Lucifer von Calaris als der schroffste Repräsentant dieses gegen die Byzantinische Tyrannei sich richtenden abendländischen Prinzips entgegen.

Es entwickelte sich aber auch noch eine andere Reaction gegen dieses Byzantinische Prinzip der Staatsreligion. Durch eine falsche Vermischung von Staat und Kirche wurde der Standpunkt, den die Kirche in der vorigen Periode im Gegensatz gegen den Staat eingenommen hatte, wieder hervorgerufen. Gegen jenes falsche Prinzip erhob sich eine Reaction des alten christlichen Geistes, welcher das Reich Gottes von den Dingen dieser Welt scharf unterscheiden wollte, aber eine Reaction, welche darin irrte und zu einer entgegengesetzten falschen Richtung führte, daß sie eine Entwicklungsstufe, die nur einen Uebergangspunkt bilden sollte, um zur harmonischen Durchdringung der bürgerlichen Verhältnisse mit dem Geist des Christenthums überzuleiten, zu etwas Bleibendem machte, und den absoluten Gegensatz zwischen Staat und Kirche als einen nothwendigen und dauernden aufrichten wollte.

Diese Richtung ging aus von dem Donatismus im nördlichen Afrika. Indem er einerseits auch ein irrthümliches Prinzip in der Ethik festzustellen suchte, hatte er doch andrerseits im Gegensatz gegen ein anderes falsches Prinzip die Wahrheit für sich. Er war

es, der die zuerst durch das Christenthum ans Licht gebrachten Grundsätze von Gewissensfreiheit und freier Entwicklung der religiösen Ueberzeugung im Gegensatz gegen die byzantinische Tyrannei nachdrücklich aussprach. Schon hatte sich auch die Hierarchie darin gefunden, den Staat als Diener für ihre Zwecke zu gebrauchen, um durch äußere Zwangsmaßregeln das Christenthum zu fördern, und Heidenthum und Irrlehrer zu unterdrücken. Dieses falsche dem Wesen des Christenthums widersprechende Prinzip war schon in die Praxis übergegangen. Die donatistischen Kirchenlehrer waren es, welche die Stimme der evangelischen Wahrheit und die Stimme der Vernunft gegen diese in die Praxis umgesetzten Irrthümer ertönen ließen. So kam damals zuerst die wichtige Frage zur Untersuchung, wie weit die Staatsmacht in Beziehung auf Religion und Sittlichkeit einzuwirken berechtigt sei, und welches die Grenze sei zwischen der Staatsmacht und dem Gebiete der individuellen Freiheit, des Gewissens. Ein großer Kirchenlehrer, den wir in vielfacher Beziehung als Repräsentanten der christlichen Wahrheit auch in der Entwicklung der Sittenlehre anerkennen müssen, erscheint hier als Repräsentant jenes irrthümlichen Prinzips, und trug durch seine große dialektische Gabe viel dazu bei, daß es in der Kirche zu noch festerer Konsistenz gelangte. Augustinus hat, indem er durch das kirchliche Interesse sich bestechen ließ und in der Veräußerlichung des Begriffs der Kirche zu sehr befangen war, sich dadurch verleiten lassen, jenes falsche Prinzip gegen die Donatisten zu vertheidigen und dadurch die Theorie begründet, die von nun an in der Kirche herrschend blieb und erst durch die Entwicklung des ächt christlichen Prinzips in der Reformation gestürzt ward. Ferner haben wir in der Ethik der vorigen Periode von den beiden Elementen des ethischen Geistes im Christenthum, dem kämpfenden und dem aneignenden, das kämpfende oder abstoßende oft vorherrschen und auf einseitige Weise unter Zurücktreten der aneignenden Richtung hervortreten sehen, was in dem historischen Entwicklungsgang begründet war. Eine vortheilhafte Folge der veränderten Verhältnisse zwischen Staat und Kirche war nun, daß die aneignende Richtung des ethischen Geistes sich jetzt mehr geltend machen konnte. Damit hing auch zusammen, daß man Manches in der Bergpredigt, deren betreffende Aussprüche in der vorigen Periode zu äußerlich als positive Gesetze aufgefaßt wurden, nun dem Geiste nach im Zusammenhang mit dem

Wesen des Christenthums besser verstehen lernte und daher richtiger zu beurtheilen wußte, wie die Vorschriften des Herrn in der Bergpredigt mit der Aneignung der bürgerlichen Verhältnisse zu vereinigen seien.

Aber auf die frühere Einseitigkeit folgte nun auch eine entgegengesetzte falsche Richtung. Indem das aneignende Element des christlichen Geistes jetzt hervortrat, welches doch nur auf gesunde Weise im Zusammenhange mit dem kämpfenden sich entwickeln konnte, trat der Nachtheil ein, daß es sich aus diesem Zusammenhange losriß und sich bethätigte, ohne das Prinzip der Sünde und die Macht des Heidenthums in den Verhältnissen, welche das Christenthum sich aneignen sollte, zu bekämpfen. So bildete sich statt des einseitigen Gegensatzes eine falsche Vermischung mit der Welt, eine Verweltlichung des Christenthums, in welcher das christliche Prinzip sich von den im bürgerlichen Leben herrschenden Richtungen fortreißen ließ, welche es sich unterwerfen sollte. Daher finden wir vieles Scheinchristenthum, welches das heidnische Verderben unter sich verborgen enthält. Während man in der vorigen Periode manche Vorschriften Christi wegen zu äußerlicher buchstäblicher Auffassung im Widerspruch und Gegensatz mit den vorhandenen Einrichtungen fand, erfolgte jetzt das Umgekehrte, daß man nämlich die Forderungen des Christenthums zu den vorhandenen Verhältnissen herunterstimmte, statt diese zu jenen hinaufzuziehn. Nothwendig mußte aus dem Wesen des christlichen Geistes dagegen eine Reaktion eintreten; aber wie gewöhnlich eine Reaktion zu einer andern Einseitigkeit führt, so geschah es auch hier. Jener falschen Vermischung mit der Welt trat wiederum ein einseitiges Vorherrschen des kämpfenden Elementes entgegen. So standen sich zwei Extreme gegenüber, einerseits die Vermischung von Kirche und Welt, andrerseits nicht die wahrhafte Aneignung der Welt im Kampfe mit der Sünde, nicht das Christenthum als Salz in den weltlichen Verhältnissen, sondern ein einseitiger Gegensatz gegen die Welt, das Sichzurückziehn des christlichen Lebens aus der Welt, eine einseitig ascetische Richtung. So ging daraus die eigenthümliche Gestalt des christlichen Lebens hervor, welche in dem Mönchsthum sich darstellt.

Das Mönchsthum ist eine dem Wesen des Christenthums fremdartige Erscheinung des christlichen Lebens, ist aber für die Geschichte der christlichen Sittenlehre besonders wichtig geworden. In dem

Mönchsthum selbst bildeten sich ja vom christlichen Prinzip aus christliche Lebensgemeinschaften. Es war nicht blos contemplativ, sondern auch praktisch. Wie das Christenthum überhaupt Gemeinschaft aus sich heraus erzeugen muß, so geschah dies auch im Mönchsthum. Aber statt daß die vorhandenen naturgemäßen Formen der Gemeinschaft, Staat und Familie, vom Christenthum sollten angeeignet werden, bildete sich im Gegensatz gegen das Verderben der Kirche und des öffentlichen Lebens eine künstliche Gemeinschaft von Männern und Frauen, die das christliche Prinzip in sich zu verwirklichen suchte.

So entwickelte sich aus dem christlichen Gemeinschaftstriebe das mönchische Coenobitenleben. Durch das Mönchsthum wurde die Aufmerksamkeit wieder besonders auf die ethischen Elemente des Christenthums hingerichtet, und wir können wahrnehmen, wie vorwiegend aus dem Mönchsthum die Beschäftigung mit der Ethik hervorgeht. Aber eben damit verbindet sich nun auch eine für die folgenden Zeiten herrschend bleibende Einseitigkeit. Es lag ja in dieser kämpfenden Richtung des Mönchsthums, daß das Mittel zum Zweck gemacht wurde, wie das überhaupt geschieht, wenn diese kämpfende Richtung sich von der aneignenden isolirt. Statt daß die christliche Thätigkeit in ihrer naturgemäßen Entwicklung in der Verwirklichung der Güter der Menschheit auch ihre Läuterung und Ausbildung finden sollte, wie ja jede Kraft in ihrer Ausübung sich entwickelt, und alle Lebensverhältnisse, wie sie von Gott geordnet sind, eine Schule für's Christenthum bilden sollten, wurde als Zweck der sittlichen Entwicklung nur die individuelle Vervollkommnung als etwas Abgesondertes hingestellt; das Pädagogische wurde die herrschende Tendenz zur Bildung der individuellen christlichen Vollkommenheit, nicht aber die Entwicklung christlicher Thätigkeit in den von Gott geordneten Lebensformen. Und diese eigenwillig erfundene Weise der sittlichen Entwicklung konnte daher ihrem Zwecke nicht entsprechen.

Ferner mußte eben dadurch das sittliche Element, welches im Glauben gegründet sein und aus ihm sich entwickeln soll, von demselben losgerissen werden. Es sollte durch mancherlei künstliche Mittel, durch Uebungen von außen her die christliche Vollkommenheit erzwungen werden, die doch nur auf naturgemäße Weise aus dem Entwicklungsprozesse des Glaubenslebens hervorgehen kann.

Ferner sollte aus der sittlichen Kraft selbst Alles hervorgehen; statt daß das sittliche Leben aus der Entwicklung des christlichen Prinzips, wie es im Glauben gegründet ist, sich von selbst herausbilden sollte, führte das Mönchsthum zu einer Losreißung des ethischen Elementes von dem religiösen und dogmatischen, zu einer äußerlichen Werkheiligkeit.

Aber es fehlte auch im Mönchsthum nicht an einer Reaktion gegen dies falsche Element. Indem das Mönchsthum die Menschen in die Tiefen des Gemüthes eingehen ließ, so führte es daher auch andererseits zu einem tieferen Verständniß des christlichen Lebens. Wenn einerseits eine Isolirung der Ethik von dem Prinzip des Glaubens und eine Veräußerlichung der Sittenlehre durch das Mönchsthum herbeigeführt wurde, so ging andererseits aus ihm eine tiefere innerliche Richtung des christlichen Geistes hervor, die sich jenen Irrthümern entgegenstellte, ein Vorzeichen, wie nachher die Reaktion gegen diese ganze Richtung nach mancherlei Vorbereitungen auch aus dem Mönchsthum selbst in der Reformation hervorgehen sollte. So lassen sich jetzt aus dem Mönchsthum manche Stimmen vernehmen, welche von der Nichtigkeit menschlichen Verdienstes zeugen und auf die Begründung des Sittlichen nur in dem Prinzip der Erlösung hinweisen, z. B. die Stimmen eines Nilus des Aelteren, eines Schülers des Chrysostomus, und seines Zeitgenossen Marcus, dessen praktisch christliche Schrift: „Ueber die, welche eine Rechtfertigung aus den Werken behaupten" zwei Klassen von Menschen bekämpft, diejenigen, welche meinten, daß der rechte Glaube ohne Beobachtung der Gebote genug sei, und diejenigen, welche das Reich Gottes als Lohn für die Beobachtung der Gebote annahmen[1]).

Das Mönchsthum diente ferner zur Beförderung des Irrthums, welcher in der Annahme einer übergesetzlichen, über die gewöhnlichen christlichen Tugenden hinausgehenden Vollkommenheit bereits ausgebildet war. Hierin erkennen wir ja wieder eine Reaktion jenes vom Christenthum überwundenen heidnischen Standpunktes, welcher eine höhere göttliche Tugend, die über den Standpunkt des gewöhnlich menschlichen und politischen Lebens erhaben sei, annahm. Durch das Christenthum erst war dieser im Standpunkt des Alterthums begründete Gegensatz aufgehoben worden. Und wenn nun auf diese

---

[1]) Gallandi biblioth. patr. Bd. 8.

Weise ein höherer Standpunkt der Sittlichkeit, als der des gewöhnlichen christlichen Lebens in den bürgerlichen Verhältnissen und in der Familie angenommen wurde, so hatte dies den nachtheiligen Einfluß, daß die sittlichen Anforderungen an das gewöhnliche christliche Leben herabgestimmt wurden, indem es so schien, als wenn das rechte Christenthum nur außerhalb der gewöhnlichen menschlichen Verhältnisse, wie im Mönchsthum, könnte verwirklicht werden.

Freilich fehlte es wie von Seiten des Mönchsthums, so auch von dem rein christlichen Standpunkt, dem jene Richtung im Mönchsthum entsprach, nicht an Reaktionen des christlichen Geistes dagegen. Indessen müssen wir doch beiden ethischen Richtungen, welche sich dem Mönchsthum entgegenstellten, einen großen Unterschied machen. Nicht alle Bekämpfungen desselben gehen von dem ächten Prinzip der christlichen Sittenlehre aus. Wenn der ethische Geist des Mönchsthums der falschen Vermischung mit der Welt sich entgegenstellte, so mußte wiederum dieser Geist der Verweltlichung dem Mönchsthum entgegentreten; und von diesem Standpunkt aus wurde nun im Mönchsthum nicht das Unchristliche bekämpft, sondern das, was darin das Christliche war.

Wir können das Mönchsthum bezeichnen als eine Erscheinungsform jener krankhaften Richtung des christlichen Geistes, die uns in der Entwicklung der christlichen Sittenlehre öfters entgegentritt, und die man mit Recht als Pietismus bezeichnet hat. Wie sich im Montanismus eine solche Richtung zeigt, welche die Frömmigkeit, die nur aus dem naturgemäßen Entwicklungsprozesse des christlichen Lebens hervorgehen kann, von Außen her erkünsteln, und die freie Entwicklung in gewisse Formen bannen will, so sehen wir es auch in dem Mönchsthum. Nun aber wird es immer darauf ankommen, von welchem Standpunkt aus das pietistische Element bekämpft wird. Während es selbst ein mißverstandener Gegensatz gegen die Welt ist, kommt es darauf an, ob es bekämpft wird von dem Standpunkt der wahrhaften Aneignung der Welt im Zusammenhange mit dem kämpfenden Element, oder ob von dem Standpunkt der falschen Vermischung des Christenthums mit der Welt. Von diesem aus muß natürlich auch der wahrhaft christliche Gegensatz gegen das Verderben der Welt als etwas Pietistisches erscheinen. So wurde denn auch das Mönchsthum bekämpft von den Vertheidigern des gewöhnlichen Weltchristenthums, welche zugleich mit dem Mönchsthum jede

ernstere Richtung des Christenthums bekämpften, und denen eben der Ernst des christlichen Lebens in dem Mönchsthum anstößig war. So sind denn zu unterscheiden die Reaktionen gegen das Mönchsthum, die von einem ächt christlichen Geiste ausgehen und nur gegen das Falsche desselben gerichtet sind, und in verschiedenen Abstufungen sich zeigen, theils als solche, welche, wenn sie auch diese vorhandenen Lebensformen gelten lassen wollen, doch ihre Ueberschätzung und Uebertreibung bekämpfen, theils als solche, die gegen diese mönchischen Formen des Lebens überhaupt gerichtet sind, und diejenigen Reaktionen, welche aus einem unchristlichen Geiste hervorgehen.

Zu den Repräsentanten jener milderen Reaktionen gehört der große Kirchenlehrer Chrysostomus, welcher, wenngleich selbst im Mönchsthum gebildet und von demselben zu einem wahrhaft christlichen Leben angeregt, doch diejenige Richtung nachdrücklich bekämpft, in welcher diejenigen, die am meisten ein Salz für die übrige christliche Welt hätten werden können, sich von derselbigen zurückzogen. Er bekämpft die Meinung, als ob blos in der Zurückgezogenheit von der Welt ein echt christliches Leben geführt werden könne. Er ruft die ursprüngliche Idee des allgemeinen Priesterthums der Gläubigen wieder in ihr Recht zurück. Viel Treffendes findet sich darüber im Gegensatz gegen die Ueberschätzungen des Mönchsthums in seinen Predigten. Aber andere Reaktionen vom christlichen Standpunkt aus traten schroffer und offener gegen das Mönchsthum auf, und gingen darauf aus, diese ganze Lebensweise umzustürzen. In solchem offenen Gegensatz erklärte der Presbyter Vigilantius, das Christenthum verlange nicht, die Welt zu fliehen, sondern rufe vielmehr auf, die Welt zu bekämpfen. Wer solle denn die Menschen zur Buße ermahnen, wenn Alle in die Einöden flüchteten. Besonders ist aber hier der Mönch Jovinianus zu erwähnen, der diesen Gegensatz am tiefsten auffaßt. Wir werden über die große Bedeutung dieses Mannes für die christliche Sittenlehre weiter unten ausführlicher reden.

Ferner müssen wir auch in der Geschichte der Sittenlehre noch besonders achten auf den Gegensatz zwischen der griechischen und lateinischen Kirche. Ein Moment dieses Gegensatzes ist schon hervorgehoben worden: nämlich in der griechischen Kirche zeigt sich das Eigenthümliche des hellenischen Geistes in der einseitig vorherrschenden dialektischen und spekulativ dogmatischen Richtung, während in

der lateinischen Kirche aus der Eigenthümlichkeit des römischen Geistes eine vorwiegend praktische Richtung hervorging. Nun stehen, wie wir in der Einleitung gesehen haben, die christliche Glaubens- und Sittenlehre in einem nothwendigen inneren Zusammenhange, und die Behandlung beider kann nur durch ihre lebendige Beziehung zu einander recht gedeihen. Die einseitig dogmatische Richtung in der griechischen Kirche mußte daher der Entwicklung der Sittenlehre nachtheilig werden, und dies wiederum mußte auf die Behandlung der Glaubenslehre nachtheilig zurückwirken. So zeigt es sich unter den Lehrstreitigkeiten in der griechischen Kirche, daß man, indem man das Wesen des Christenthums in eine todte Begriffsorthodoxie setzte, um das Ethische sich wenig kümmerte, und in dem Streben nach formeller Rechtgläubigkeit die Anforderungen des ächten Christenlebens übersah. Indem man die Glaubenslehre zu dürren Begriffsformeln zuspitzte, mußte die Sittenlehre aus dem innern Zusammenhang mit der Glaubenslehre heraustreten. Es entstand eine Lehre von Pflichten und guten Werken, die nicht ihr Lebenselement in dem ächt christlichen Glaubensprinzip hatte. Diese einseitig dogmatische Richtung tritt uns besonders bei Eunomius entgegen, dem Alles auf die *ἀκριβεία τῶν δογμάτων* ankam, der auf die verstandesmäßige Entwicklung der christlichen Lehre allen Nachdruck legte, ohne den belebenden innern Zusammenhang zwischen Glauben und Leben hervorzuheben.

Aber in der griechischen Kirche selbst traten gegen diese einseitige Ausbildung des dogmatischen Geistes energische Reaktionen auf. Auch hier zeigt sich das Mönchsthum von Seiten seines heilsamen Einflusses; denn aus ihm gingen hervor die drei großen Kirchenväter von Cappadocien, die hier zu erwähnen sind, Basilius von Cäsarea, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Einen besonders merkwürdigen Streit mit Eunomius führte Gregor von Nyssa über die *ἀκριβεία τῶν δογμάτων*, gegen welche er demselben bemerkte, daß auch ein Heide über christliche Begriffe disputiren könne. Er behauptet, daß die wahre Erkenntniß des Christenthums allein aus der Tiefe des christlichen Lebens hervorgehen müsse und setzt die *ἔθη* den bloßen Begriffsdogmen entgegen.

Ferner übte einen belebenden Einfluß der ächt praktisch christliche Geist des Chrysostomus aus, dessen Homilien auch für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre von großer Wichtigkeit sind.

Jene dogmatische Einseitigkeit rief nun aber auch wieder eine entgegengesetzte Einseitigkeit hervor. Wenn die dogmatischen Bestimmungen und Gegensätze in solcher Weise überschätzt wurden, so trat dagegen eine kleine Partei auf, welche die dogmatischen Unterschiede gänzlich verachtete und nur auf das Praktische drang, ohne den innern Zusammenhang zwischen Praktischem und Dogmatischem im Christenthum zu erkennen. Man behauptete, es komme im Christenthum Alles nur auf die guten Werke an, die Verschiedenheit der Dogmen sei etwas durchaus Gleichgültiges. Dies führte zu einer Richtung, welche das Christenthum in eine bloße Moral verwandelte und dadurch dem Ethischen im Christenthum seine wahre Bedeutung nahm. Diese Richtung der Ultra-Praktischen zeigte sich in mannigfachen Formen; die Vertreter derselben wurden in späterer Zeit mit dem gemeinsamen Namen der Gnosimachen oder Rhetorianer bezeichnet.

Während also in der griechischen Kirche das einseitig dogmatische Interesse vorherrschte, war in der abendländischen Kirche vorwiegend die Richtung auf das kirchliche Leben, auf kirchliche Verfassung und Kirchenzucht. Freilich entwickelte sich daraus auch eine andere Einseitigkeit, eine Veräußerlichung des Christenthums im Kirchlichen, so daß man sich mehr um das äußerlich Kirchliche, als um das wahrhaft christliche Leben kümmerte. Wenn man in der griechischen Kirche zu großen Werth legte auf die begriffliche Orthodoxie, so in der abendländischen Kirche auf die äußerliche, kirchliche Gemeinschaft; beides aber konnte für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre nicht förderlich sein.

Ferner müssen wir noch unterscheiden die Differenzen in dem Charakter des dogmatischen Geistes beider Kirchen. In der griechischen Kirche herrschte vermöge jenes spekulativen Elementes die Beschäftigung mit der Trinitätslehre, mit der Lehre von dem Verhältniß beider Naturen in Christo vor. Dagegen in der abendländischen Kirche herrschte vermöge ihrer praktischen Richtung die Beschäftigung mit der Anthropologie in ihrem Zusammenhange mit der Erlösungslehre vor. Dies ist ja der eigentliche Mittelpunkt des ganzen Christenthums; hier ist der unmittelbare Zusammenhang zwischen dem Ethischen und Dogmatischen gegeben. Daher war die Richtung der abendländischen Lehre, besonders bei Augustinus, wesentlich dazu geeignet, eine lebendige Behandlung der Sittenlehre im Zusammenhang mit dem christlichen Glaubensprinzip zu fördern, in-

dem sie von der Erlösungslehre als dem Mittelpunkt der Entwicklung der Ethik ausging, während in der griechischen Kirche jene einseitige spekulative Richtung in der Glaubenslehre auch eine einseitige Richtung in der Sittenlehre, die selbständig neben der Glaubenslehre fortgehen konnte, befördern mußte. Dieser Unterschied ist von sehr wichtigen Folgen für die Geschichte der Sittenlehre gewesen. In dieser Eigenthümlichkeit der abendländischen Kirche ist es begründet, daß die Reformation von ihr ausgeht und durch sie die Neugestaltung der christlichen Sittenlehre begründet werden mußte.

Ferner herrschte in der griechischen Lehre von Anfang an die Richtung vor, die Freiheit des Menschen als Bedingung für alle göttliche Einwirkung zu betonen. In dieser Hervorhebung der Freiheit können wir wohl das Eigenthümliche des hellenischen Geistes in seiner Auffassung des Christenthums erkennen. In der abendländischen Kirche dagegen tritt von Anfang an die Richtung hervor, welche die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Natur, die absolute Abhängigkeit des Menschen von Gott, die Lehre von der Gnade als dem unbedingten Prinzip, welches das Gedeihen des sittlichen Lebens bedinge, hervorhebt. Diese verschiedenen Eigenthümlichkeiten beider Kirchen, die schon in der vorigen Periode vorhanden waren, in der gegenwärtigen sich aber noch weiter entwickelten, mußten von großem Einfluß auf die verschiedene Behandlung der christlichen Ethik sein. Als Repräsentant der eigenthümlichen Richtung der griechischen Kirche erscheint Chrysostomus, welcher zwar keineswegs jenes andere Prinzip, die Nothwendigkeit der Erlösung und Gnade verkennt, aber sich dadurch auszeichnet, daß er mit besonderem Nachdruck die Bedeutung des freien Willens des Menschen hervorhebt, und einen gewissen christlichen Stoicismus vertritt, der durchaus von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums durchdrungen ist. In dieser Beziehung charakterisirt den Geist des Chrysostomus die in den Leiden des Exils von ihm verfaßte Schrift, in welcher er die große Wahrheit durchführen wollte: „Daß demjenigen, der sich selber nicht Unrecht thue, Niemand schaden könne [1].“ Jene Eigenthümlichkeit der abendländischen Kirche mußte auch dazu dienen, daß die Abhängigkeit des ethischen Prinzips von dem Glaubensprinzip im Bewußtsein erhalten wurde, während in der griechischen Kirche

---

[1] Ὅτι τὸν ἑαυτὸν μὴ ἀδικοῦντα οὐδεὶς παραβλάψαι δύναται. Montf. III, 444.

viel leichter die Richtung auf eine von dem Glaubensprinzip unabhängige Behandlung der Sittenlehre hervortreten konnte.

Ferner bemerken wir noch eine allgemeinere Differenz zwischen beiden Kirchen. In der griechischen Kirche herrscht in der Sittenlehre das subjective Prinzip vor, zuweilen zum Nachtheil des objectiven; das subjective Element der Gesinnung wird oft unter Beeinträchtigung des objectiven göttlichen Gesetzes hervorgehoben und demgemäß herrscht in der Behandlung der Pflichtenlehre eine gewisse Willkür. Dagegen wird in der abendländischen Kirche mit dem subjectiven Prinzip der Gesinnung zugleich die Objectivität des göttlichen Gesetzes zusammengefaßt, und damit der Gegensatz gegen eine subjectivistische Willkür in der Sittenlehre ausgesprochen. Auf jener Seite ist der Repräsentant Chrysostomus, auf dieser Augustinus. Die Bestätigung des Gesagten wird sich nachher aus der Betrachtung des Einzelnen ergeben.

Wie sich also in der Sittenlehre eine einseitige Richtung bildete, die dem gewöhnlichen Christenthum eine übergesetzliche Vollkommenheit entgegenstellte, von der einen Seite die Anforderungen an das gewöhnliche Christenthum herabsetzte, von der andern eine willkürliche Ascese als die höchste christliche Vollkommenheit pries, so wurde nun dadurch eine Reaktion des christlichen Bewußtseins hervorgerufen, welche in dem Mönch Jovinianus repräsentirt ist. Wir haben uns die Behandlung dieses Mannes für diese Stelle vorbehalten, um seine ganze ethische Bedeutung in diesem Zusammenhange recht kennen zu lernen.

Jovinian trat gegen die Richtung auf, welche eine höhere christliche Vollkommenheit als Befolgung der consilia evangelica über das gewöhnliche christliche Leben erheben und die ascetische Richtung demselben überordnen wollte. Gegen jene ganze Abschätzung des christlichen Lebens nach äußerlichen Unterschieden wollte er Alles auf das Prinzip der christlichen Gesinnung zurückführen und die christliche Sittenlehre durchaus von dem Glaubensprinzip herleiten. Der paulinische Begriff vom Glauben war überall zurückgetreten, indem einerseits eine blos äußerliche Auffassung des Glaubens als einer Annahme gewisser Formeln der Rechtgläubigkeit herrschte, andrerseits eine Sittenlehre in einer gewissen Summe von Pflichten und guten Werken aufgestellt wurde. Dagegen hat Jovinian das Verdienst, daß er den ächten paulinischen Begriff des Glaubens wieder in sein Recht ein-

setzte. Was er will, das ist Folgendes. Das christliche Leben hat überall nur Einen Grund, den Glauben an den Erlöser und die Gemeinschaft mit ihm. Es giebt nur diesen einen Gegensatz, das göttliche Leben im Glauben an Christum, in der Gemeinschaft mit ihm, oder das Leben außer ihm, wiedergeboren sein oder nicht. „Es giebt nur Ein göttliches Lebenselement, welches alle Gläubigen miteinander theilen, Eine Gemeinschaft mit Christo, die vom Glauben an ihn ausgeht, Eine Wiedergeburt." Alle, welche dieses miteinander gemein haben, also Alle, welche im wahren Sinne, nicht blos dem äußerlichen Bekenntniß nach, Christen sind, Alle, welche nicht blos die äußerliche Wassertaufe, sondern auch die innere Geistestaufe empfangen haben, haben dasselbe: denselben Beruf, dieselbe Würde, dieselben himmlischen Güter, ohne daß die Verschiedenheit der äußerlichen Verhältnisse in dieser Beziehung Etwas ausmacht. Wo das christliche Prinzip ist, da ist alles gleich. Darauf kommt es an, daß dasselbe die Gesinnung beherrscht. Alle äußeren Differenzen sind dagegen gleichgültig, ob Jemand des natürlichen Todes oder als Märthyrer stirbt, ein eheloses Leben führt oder nicht, fastet oder mit Danksagung ißt. Darauf kommt es an, ob dieses Alles ausgehe von der im Glauben begründeten Gesinnung. Daher schwinden alle Unterschiede unter den gläubigen Christen. Jungfrauen, Wittwen und Verheirathetete, welche einmal in Christo getauft sind, haben dasselbe Verdienst, wenn in Hinsicht der Werke sonst kein Unterschied unter ihnen stattfindet.[1]) Es giebt keine höhere Stufe christlicher Vollkommenheit, die dem gewöhnlichen Christenleben übergeordnet wäre. Es giebt eben nur Ein christliches Leben, welches in Einem Prinzip begründet ist. Wie Christus ohne irgend einen Stufenunterschied in uns ist, so sind auch wir ohne Stufen in Christo. Wer gerecht ist, liebt; wer liebt, zu dem kommen der Vater und der Sohn und machen Wohnung bei ihm! Wo aber ein solcher Gast ist, da kann dem, welcher ihn bei sich aufnimmt, Nichts fehlen.[2])

Es erhellt, wie von diesem Standpunkt aus eine Neugestaltung der christlichen Sittenlehre im Gegensatz gegen die vorhin bemerkten

---

[1]) Hieronymi lib. I. adv. Jovinianum § 3.

[2]) Hieron. l. l II. § 19: Sicut ergo sine aliqua differentia graduum Christus in nobis est, ita et nos in Christo sine gradibus sumus.

Richtungen hätte hervorgehen müssen. Jene Trennung der Standpunkte, die sich in das Christenthum wieder eingemischt hatte, war damit auf einmal zurückgewiesen. In dieser Hinsicht ist Jovinian als Vorgänger des Prinzips der Reformation zu betrachten. Aber freilich bemerken wir auch bei ihm eigenthümliche Einseitigkeiten. Es scheint nämlich, daß, wenn er mit Recht im Gegensatz gegen die falsche quantitative Schätzung in der Sittenlehre die Einheit des christlichen Lebensprinzips in der Gesinnung hervorhob, und in dieser Beziehung nur den Gegensatz von christlich und unchristlich, wiedergeboren und nicht wiedergeboren gelten ließ, er doch wieder von der andern Seite darin irrte, daß er die mannigfaltigen Mischungen und Uebergänge zwischen diesen Gegensätzen, wie sie in der Wirklichkeit sich darstellen, übersah. Mit Recht macht er diesen allgemeinen Gegensatz des Lebens in der Gemeinschaft mit Christo und außer ihm; aber es scheint, daß er sich dadurch verleiten ließ, die mannigfachen Stufenfolgen, in welchen der Uebergang von dem Ersteren zu dem Letzteren erfolgt, unbeachtet zu lassen. Ferner, wenn er im Gegensatz gegen jene Annahme einer übergesetzlichen Vollkommenheit Alles nur von dem Leben des Glaubens ableiten wollte, und alles Verdienst zurückwies, aber dabei nur das Festhalten des Gegebenen, das Verharren in dem empfangenen Gnadenstande betonte, so scheint es auch wieder, daß er dabei die Stufenfolge übersah, in welcher die Entwicklung dieses Prinzips stattfinden und dasselbe das ganze Leben durchdringen kann. Von dem Standpunkt des Jovinian ergiebt sich die einseitige Auffassung der Sittenlehre, dieselbe sei nur die Lehre davon, wie man den einmal empfangenen Gnadenstand festzuhalten habe, nicht aber, wie dieses neue Lebensprinzip sich immer weiter in dem Leben zu entwickeln habe. Beides aber muß zusammenkommen, das Festhalten des einmal empfangenen Prinzips, und die davon ausgehende fortschreitende Entwicklung. Diese kommt bei Jovinian nicht zu ihrem Recht. Auch in dieser Beziehung erkennen wir in Jovinian ein Vorzeichen von dem, was sich nachher als eine ähnliche Einseitigkeit an das Prinzip der Reformation anschloß.

Während wir so in Jovinian die kräftigste Reaction gegen jene falschen Richtungen der Sittenlehre sich erheben sehen, erblicken wir hingegen dieselbe zu entgegengesetzter Einseitigkeit ausgebildet und bis auf ihren Culminationspunkt getrieben durch diejenige Richtung, als deren Repräsentant Pelagius uns entgegentritt. Pelagius trat

in einem wohlgemeinten Gegensatz auf gegen jene Ueberschätzung der blos formalen Orthodoxie, bei welcher man die Anforderungen an das christliche Leben übersah. Aber bei der Bestreitung dieser Einseitigkeit verfiel er in eine andere, indem er, statt nachzuweisen, daß der herrschende äußerliche Begriff vom Glauben nicht der rechte sei, wie Jovinian gethan und Augustinus gegen jene Richtung nachgewiesen hatte,[1]) vielmehr zu zeigen suchte, daß zu dem Glauben noch die sittlichen Anstrengungen und die guten Werke hinzukommen müßten, und somit einer falschen, äußerlich aufgefaßten Glaubenslehre eine sehr äußerliche, einseitig aufgefaßte Sittenlehre zur Seite stellt. Seine Richtung hätte consequenter Weise dahin führen müssen, das Eigenthümliche des christlichen Glaubens ganz zurückzudrängen und Alles in bloße Moral aufzulösen, wenngleich er dies keineswegs wollte.

Augustin hat nun das große Verdienst in seiner Opposition gegen den Pelagianismus, das christliche Prinzip in der Sittenlehre in seinem Rechte festgestellt zu haben. Was wir schon über den inneren Zusammenhang der Glaubens- und Sittenlehre vom Standpunkt der abendländischen Kirche sagten, ist besonders von Augustinus in diesen Streitigkeiten zum Bewußtsein gebracht und festgestellt worden. Er ist in dieser Beziehung mit Jovinian zu vergleichen. Wir erblicken bei ihm denselben Gegensatz, nur mit dem Unterschiede, daß er zu sehr von dem kirchlichen Geiste seiner Zeit beherrscht war, um diesen Gegensatz so vollständig und consequent durchzuführen, wie Jovinian that. Durch Augustinus ist der paulinische Begriff von dem Glauben als dem das ganze Leben bestimmenden Prinzip wieder zu seinem Recht gelangt. Von ihm sind daher nach dieser Seite hin die Reactionen des christlichen Geistes in der Ethik gegen die veräußerlichende kirchliche Richtung bis zur Zeit der Reformation ausgegangen. Eben dadurch wurde Augustin dazu geführt, das Prinzip der christlichen Sittenlehre in der Gesinnung stärker hervorzuheben. Wir werden sehen, wie wichtig dies für den Begriff der christlichen Tugend geworden ist, und wie merkwürdige Gegensätze in dieser Beziehung unter den pelagianischen Streitigkeiten hervortraten. Aber andererseits war es auch wieder wichtig für die ethische Entwicklung, daß, wenngleich Augustin den paulinischen Begriff vom Glauben in seiner ganzen Innerlichkeit auffaßte, er sich doch nicht an den paulinischen

---

[1]) In der Schrift: De fide et operibus.

Begriff der Rechtfertigung anschloß, sondern im Gegensatz gegen die Veräußerlichung des Sittlichen bei Pelagius in der Rechtfertigung nur das subjective Element, die justificatio im innern Leben als Gerechtmachung und Heiligung in der Gemeinschaft mit Christo hervorhob, und diese eigenthümliche subjective Auffassung der Rechtfertigung ging vom Augustinus in die nachfolgende Kirche über und bildete einen Anschließungspunkt für die Entwicklung der späteren katholischen Lehre. Aus diesem subjectiven Begriff der Rechtfertigung folgt, daß kein Mensch seiner Seligkeit gewiß sein und eine unzweifelhafte Gewißheit haben kann, daß er ein wahrhaft gerechtfertigter und geheiligter Christ sei. Daher bei Augustinus der allgemeine Satz, daß Keiner gewiß sein könne, ob er zu den Prädestinirten gehöre oder nicht. Dies war nun der Anschließungspunkt für alle die äußerlichen Rechtfertigungsmittel, welche die katholische Kirche aufstellte. Daher die Abhängigkeit der Einzelnen von der Kirche und ihr enges Sichanschließen an die Kirche. Augustin nahm ja auch die ganze Lehre von der Kirche, wie sie sich bereits ausgebildet hatte, von Anfang an in sein christliches Bewußtsein und Leben auf. So finden wir bei ihm verschiedenartige Elemente, ein protestantisches und ein katholisches; und von beiden Seiten hat Augustin auf die Bildung der christlichen Sittenlehre der folgenden Jahrhunderte großen Einfluß ausgeübt.

Vergleichen wir die beiden großen Repräsentanten des Abendlandes und Morgenlandes, Chrysostomus und Augustinus, so erscheint Chrysostomus als der Repräsentant der menschlichen Freiheit und Selbstthätigkeit, Augustinus als der Repräsentant des Prinzips der Gnade. Chrysostomus ist der Mann des innigen Gefühls, weniger für systematische Begriffsentwicklung befähigt, Augustinus ist der systematische Denker auch in der Sittenlehre. Beide stimmen überein in der Hervorhebung des Prinzips der Gesinnung im Gegensatz gegen die äußerliche Richtung der Sittenlehre; aber Augustinus ist vermöge seiner wissenschaftlichen Strenge und seiner Richtung zu dem Objectiven dadurch ausgezeichnet, daß er die Heiligkeit des göttlichen Gesetzes gegen die subjective Willkür in der Sittenlehre, zu welcher Chrysostomus durch seine Richtung auf das Subjective in der Gesinnung zuweilen hinneigt, hervorhebt. Durch Gregor den Großen wurde das Augustinische Element in die folgende Periode hinüberverpflanzt.

Da auch in dieser Periode das dogmatische Interesse vor dem ethischen weit vorherrschte, so trat die Aufgabe einer ausführlicheren systematischen Entwicklung der Sittenlehre auch jetzt noch zurück. Aber als das erste Werk über christliche Sittenlehre, welches man für eine systematische Behandlung derselben halten könnte, erscheint die Schrift des Bischofs Ambrosius von Mailand „de officiis". Jedoch entspricht dieses Werk keineswegs der Aufgabe einer systematischen Darstellung, wie denn auch Ambrosius kein Mann von systematischem Geiste war, wie Augustin. Schon der ganze Titel „de officiis ministrorum" bezeugt, daß es nur einen speciellen Zweck hat, nämlich für die Bedürfnisse der Diener der Kirche bestimmt ist. Es enthält eine für diese berechnete Moral in einer Reihe von Beispielen mit dazwischenlaufenden allgemeinen Untersuchungen, die aber auch nicht auf Vollständigkeit Anspruch machen können. Auch nimmt Ambrosius den Begriff officium nicht in streng wissenschaftlicher Bedeutung, sondern er läßt sich hier beherrschen durch das Schwanken dieses Ausdrucks im Lateinischen, wo er auch irgend eine Dienstleistung bezeichnet. Doch ist es wichtig, daß durch ihn zuerst die Hauptbegriffe der antiken Sittenlehre auf die christliche angewandt worden sind. Ambrosius richtet sich nämlich nach der gleichnamigen Schrift des Cicero und beschäftigt sich mit Untersuchungen, wie die von Cicero gebrauchten Begriffe sich zur christlichen Auffassung verhalten. Auch manche einzelne Untersuchungen über sittliche Fragen vom christlichen Standpunkt sind erst durch Ambrosius begonnen worden. Vergleichen wir aber Ambrosius und Augustinus, so zeigt sich, daß wir des Letzteren Leistungen für Entwicklung der Sittenlehre weit höher zu stellen haben, und daß bei dem Ersteren bei weitem nicht die Tiefe, Genauigkeit und Klarheit zu finden ist, wie bei dem tiefen und dialectischen Geiste des Augustin. Sodann haben wir von Basilius von Caesarea ein Werk „de moribus", welches aber auch keine systematische zusammenhängende Entwicklung, sondern nur eine Zusammenstellung von Aussprüchen der Bibel mit den daraus gefolgerten Regeln enthält; jedoch ist es wichtig, die ethischen Grundanschauungen des Mannes daraus kennen zu lernen. Damit sind seine „Größeren und kleineren Mönchsregeln" zusammenzunehmen. Ferner sind zu erwähnen die „Magna moralia" von Gregor dem Großen, gleichfalls von durchaus praktischer Tendenz und entstanden

aus Predigten über das Buch Hiob. Endlich sind noch wichtig die Canones der Concilien, um die in der Kirche herrschenden ethischen Gesichtspunkte kennen zu lernen.

Zweite Abtheilung.

Die spezielle Entwicklung der christlichen Sittenlehre.

Allgemeine einleitende Bemerkungen.

Wir haben hier dieselben Gesichtspunkte ins Auge zu fassen, wie bei der Einleitung zu der speziellen Entwicklung der vorigen Periode. Die Lehre von der übergesetzlichen Vollkommenheit auf einem über die gewöhnlichen Tugenden, Pflichten und Güter der Menschheit erhabenen Standpunkte finden wir in dieser Periode, wie praktisch angewandt, so auch in der Theorie weiter ausgebildet. Hierher gehört, was Ambrosius lib. I. 11 und III. 2 ausführt. Er vergleicht in dieser Beziehung die stoischen Begriffe mit den christlichen. Was nämlich der Stoiker lehrt von einem officium medium und perfectum, von einem *μέσον* und *κατόρθωμα*, das wendet er an auf das Verhältniß des gewöhnlichen Standpunktes der Gesetzeserfüllung zur christlichen Vollkommenheit, und beruft sich dafür auf jene für die Lehre von den consiliis evangelicis besonders gebrauchte Unterredung Christi mit dem reichen Jüngling, als habe Christus demselben wirklich zugegeben, daß er das Gesetz erfüllt und ihm eine noch höhere Vollkommenheit zu erstreben angerathen. Der Standpunkt der Gesetzeserfüllung entspricht dann dem stoischen *μέσον*. Diese Auffassung konnte nur statthaben, wenn das Gesetz ganz äußerlich ohne Zusammenhang mit dem Prinzip und Geist, von dem es ausging, aufgefaßt wurde. Dieselbe mangelhafte Auffassung vom Begriff des Gesetzes bemerken wir auch sonst in der Kirche. Sie tritt uns z. B. auch bei Hilarius von Poitiers entgegen.[1]) Er unterscheidet den Standpunkt einer justitia legis von dem der christlichen Vollkommenheit. Als Prinzip jener justitia

---

[1]) Tract. in psalm. 68 § 24.

stellt er den Satz auf: Thue das, so wirst du leben, versteht dieses Wort aber nicht, wie Paulus davon, daß das Gesetz den Menschen zum Bewußtsein der Nichterfüllung bringe und Keiner diese Bedingung zum Leben erfüllen könne, sondern er meint, man könne dem Gesetze in seinem Thun entsprechen, soweit es dasselbe verlange, und es gäbe noch einen höhern Standpunkt darüber hinaus. Eben daraus ist auch abgeleitet die Unterscheidung, welche der Pelagianismus zwischen einem zwiefachen Standpunkte der justitia macht, zwischen einer justitia legis und einer justitia sub gratia, als ob wirklich durch Erfüllung des Gesetzes eine gewisse Gerechtigkeit zu erreichen wäre.

Augustinus ist der Erste, der den Begriff des Gesetzes unter den Pelagianischen Streitigkeiten und schon früher schärfer aufgefaßt hat, und daher diese Unterscheidung des Pelagianismus bekämpft, indem er darauf hinweist, daß das Gesetz uns nur zum Bewußtsein der Sünde führen könne und daß es nur eine justitia gebe. Aber er war zu sehr von den herrschenden kirchlichen Gesichtspunkten befangen, um die aus diesem Prinzip sich ergebenden Lehren, wie ein Jovinian, ableiten zu können. Bei gemeinsamer, dogmatischer Grundrichtung ist zwischen beiden der Unterschied, daß Jovinian die Prinzipien freier verfolgt und die in ihnen liegenden Konsequenzen zieht, Augustin dagegen zugleich die katholischen Elemente seiner Zeit in sich aufnimmt und in denselbigen verbleibt.

Erster Abschnitt.

Die Entwicklung der Pflichtenlehre.

Wir erkannten in der vorigen Periode den Nachtheil jener falschen Eintheilung der Pflichten in Pflichten gegen Gott, gegen den Nächsten und gegen sich selbst, wonach die Pflichten gegen Gott als etwas Einzelnes und im Vergleich mit allen andern als etwas Höheres aufgefaßt wurden. Daraus ergab sich die Folgerung, daß man die sogenannten Sünden gegen Gott, Verläugnung des Glaubens, Häresie, Abfall, als die schwersten betrachtete und um so geneigter war zu einer laxen Auffassung anderer Sünden. Chrysostomus wird durch

den reinen ethischen Eifer, der ihn beseelt, dazu angetrieben, diese praktisch nachtheiligen Folgen zu bekämpfen; aber er war nicht systematisch genug, um auf den Grund jener praktischen Irrthümer zurückzugehn. Indem er die alte Eintheilung festhält, begnügt er sich nur, die praktisch nachtheiligen Folgen derselben zu bestreiten. Merkwürdig ist in dieser Beziehung seine siebenundzwanzigste Homilie [1]) über die Genesis. Um eben jenem laxen ethischen Urtheile gegenüber, nach welchem manche Arten von Sünden als geringfügig angesehn wurden, zu sittlicher Strenge anzutreiben, sucht er zu zeigen, daß in der heiligen Schrift die Sünden gegen den Nächsten oft als schwerer betrachtet würden, als die Sünden gegen Gott. Indem er aber von jener falschen Eintheilung ausgeht, sagt er in dieser Hinsicht, obgleich seine ethische Richtung dabei die richtige ist, doch manches Ungenaue und Falsche. So beruft er sich, um zu zeigen, daß Gott die Sünde gegen den Nächsten schwerer als die Sünde gegen sich selbst strafe, auf das Wort Christi, daß, wenn Einer sich eines Vergehens gegen seinen Bruder am Altare bewußt werde, er hingehen solle, um sich mit ihm zu versöhnen, und vergleicht damit das Wort Pauli über die Ehe mit einem Ungläubigen, die, obgleich Sünde gegen Gott, doch nicht von Seiten des Gläubigen aufgelöst werden solle, während Christus doch die Ehe durch Ehebruch, also durch Sünde gegen den Nächsten, aufgelöst sein lasse. Wir sahen, wie Chrysostomus durch Mangel an systematischer Schärfe und Klarheit daran verhindert wurde, das Falsche dieser ganzen Eintheilung zum Bewußtsein zu bringen, obgleich er die irrthümlichen Consequenzen derselben verwarf.

Wir hatten in der vorigen Periode Veranlassung, besonders von der Behandlung der Pflicht hinsichtlich der Bestimmung über das eigene Leben, der Selbsterhaltung und Selbstaufopferung, zu reden. In dieser Periode wirkte wiederum der einseitig ascetische Geist nachtheilig ein auf die Behandlung der Pflicht der Selbsterhaltung, indem man die Bedeutung des irdischen Lebens für das Reich Gottes nicht erkannte. Wenn eine übertriebene Ascese schon zu einem mittelbaren Selbstmorde hinführte, so finden wir auch Beispiele davon, daß aus dem Mönchsthum selbst unmittelbarer Selbstmord hervorging. Indem Manche dem mönchischen Leben sich hingaben, die durchaus nicht für das rein contemplative Leben disponirt wa-

[1]) Op. T. IV, 264.

ren, geriethen sie in mancherlei Zwiespalt mit sich selbst und in schwere Kämpfe, wovon das Ende der Selbstmord war. Chrysostomus richtete an einen jungen Mönch aus vornehmem Stande, Namens Stagirius, welcher sich im Widerspruch mit seiner Natur dem mönchischen Leben geweiht und in Folge der strengen Ascese in tiefen Trübsinn, und namentlich auch in Gedanken des Selbstmordes hineingerathen war, eine Trostschrift, in deren zweitem Buche er ihm erklärt, daß der Gedanke des Selbstmordes nicht, wie er glaube, Eingebung eines ihn beherrschenden bösen Geistes, sondern vielmehr die Folge von seinem Trübsinn sei, den er bekämpfen müsse, damit der böse Geist keinen Einfluß auf ihn zu derartigen schweren Versuchungen ausüben könne. Es gab auch solche, welche in ascetischer Schwärmerei den Tod wie ein Märtyrerthum suchten. Gegen solch einen Wahn spricht Gregor von Nazianz in seinem Gedicht an Helenios [1]). Derartige Auswüchse praktischer Verirrungen wurden allgemein durch die Stimmen der Kirchenlehrer verdammt.

Anders aber verhielt es sich mit der Frage, ob nicht in einem solchen Falle, wie der in der Diokletianischen Verfolgung erwähnte war, in welchem eine Mutter mit ihren beiden Töchtern sich selbst in den Tod stürzte, um nicht zur Sünde gezwungen zu werden, ob nicht doch in einem solchen Falle der Selbstmord eine Pflicht sei, wenn man durch ihn der Sünde ausweichen könne? Jene Frauen wurden als Märtyrerinnen in der Kirche geehrt, und darin lag die Gutheißung auch des Grundsatzes ihrer Handlungsweise. Chrysostomus hielt zwei Predigten über diesen Gegenstand [2]). Er schildert ihr Verhalten als ein durchaus preiswürdiges. Es kommt ihm gar nicht der Gedanke an etwas Mangelhaftes oder Strafbares in dieser Handlung. Ihm erscheint ein Selbstmord zu einem heiligen Zwecke, um dadurch den Körper dem Dienst der Lust zu entziehen, zu dem er gezwungen werden könnte, als eine heilige Handlung; und diese Betrachtungsweise erscheint ihm so natürlich, daß ihm gar kein Bedenken dabei auffällt.

Erst durch A u g u s t i n u s wurde das Urtheil über diesen Gegenstand berichtigt. Er ist der erste, welcher sich mit ausführlicher Untersuchung über den S e l b s t m o r d vom christlichen Standpunkt aus

---

[1]) II, 107.
[2]) Hom. in sanctam Berenicen et Prodocem, tom. II. 634 ed. Montf.

beschäftigt. Er hatte dazu eine besondere Veranlassung. Der ascetische Geist, der seit dem Montanismus in der nordafrikanischen Kirche fortwirkte, hatte auch in dieser Hinsicht gefährliche Irrthümer zur Folge. Die donatistische Schwärmerei ging daraus hervor und schloß sich daran an. Unter den donatistischen Fanatikern und Circumcellionen gab es solche Schwärmer, welche unter den Verfolgungen von Seiten des Staates sich selber das Märthyrerthum zu geben suchten. Zwar wurde dies im Ganzen keineswegs von den Donatisten gut geheißen. Doch ereignete sich ein Fall, in welchem selbst ein donatischer Bischof als Vertheidiger des Selbstmordes auftrat, der Bischof Gaudentius von Thamugadä. Als im Jahre 420 der kaiserliche Tribunus Dulcitius die Gesetze gegen die Donatisten vollziehen wollte, erklärte dieser Bischof, daß, wenn man Gewalt gebrauchen würde, um ihm seine Kirche zu nehmen, er sich mit seiner ganzen Gemeinde in derselben verbrennen werde. Der Staatsbeamte erließ an ihn ein Schreiben, in welchem er ihn auf das Sündliche und der Lehre Christi Widersprechende einer solchen Handlung aufmerksam machte, und ihm zu zeigen suchte, daß er nach dieser Lehre viel mehr in der Flucht seine Sicherheit suchen müßte. Darauf antwortete Gaudentius mit einer kurzen Schrift, in welcher er sich zu rechtfertigen suchte. „Wir sind zwar, sagt er, willig im Geist, aber schwach am Fleisch. Wir fürchten zu unterliegen, wenn wir durch Gewalt sollen gezwungen werden zur Gemeinschaft mit den Unreinen. Deshalb wählen wir den kürzesten Weg.“ Er berief sich nun auf das Beispiel des Rhadzis II. Macc. 14, der, um nicht in die Hände der Gottlosen zu fallen und zu etwas Sündlichem gezwungen zu werden, sich selbst durchstach und vom Thurm herabstürzte.

Augustin fühlte sich berufen, gegen diese Schrift des Gaudentius aufzutreten in seinem Werke gegen den Gaudentius, welchem eine zweite Schrift folgte als Antwort auf die Gegenschrift, welche Gaudentius gegen ihn verfaßt hatte. Augustinus sucht ihm das Unchristliche solcher Handlungsweise und den Mangel an christlicher Ergebung und Gottvertrauen nachzuweisen. Im Gegensatz gegen den Beschönigungsgrund des Gaudentius für sein Verfahren bemerkt er, sie hätten dem Wort des Apostels Paulus, daß Gott keinen Menschen über seine Kräfte versuche, glauben, und sich von dem Herrn Geduld erbitten sollen. Er hält ihm das Beispiel eines standhaften Dulders in Hiob entgegen und stellt den Grundsatz auf: „Was der

Gerechte nicht auf gerechte Weise thun kann, das darf er überhaupt nicht thun. Es ist zwar der Frömmigkeit nicht entgegen, wenn das Leben einem bitter geworden ist, den Tod zu wünschen; aber wenn Gott ihn nicht gibt, so ist es fromm, auch das bitterste Leben zu ertragen, wie es nicht gegen die Frömmigkeit ist, das Leben zu wünschen angesichts eines bitteren Todes. Doch ist zu sagen: Herr, nicht wie ich will, sondern wie Du willst." So führt Augustin die Pflicht der Selbsterhaltung und Selbsthingabe zurück auf dieselbe Grundpflicht der Abhängigkeit von Gott, der Ergebung in seinen Willen, todt oder lebendig. Jenes Beispiel des Rhadzis läßt Augustin nicht gelten. Er glaubt seine Handlungsweise verurtheilen zu müssen; wie die sieben Brüder hätte er Alles, was ihm auferlegt wurde, leiden, Geduld und Demuth beweisen sollen. Beriefen sich die Donatisten darauf, daß Rhadzis dabei als ein edler Mann gepriesen werde, so antwortete Augustin, es werde das an ihm gelobt, was auch an den Helden des Alterthums gerühmt wird, die Liebe zum Vaterlande, Liebe zu dem irdischen Jerusalem. Aber wenn gleich er ein edler Mann gewesen sei, so doch kein demüthiger. Dies mache den Unterschied zwischen dem Helden der Welt und dem christlichen Märtyrer. Er macht diesen Gegensatz in der Gesinnung: Die Liebe kämpft mit Geduld, der Eigenwille peccat per impatientiam. Auch haben die Bücher der Makkabäer für ihn keine kanonische Auctorität. Wenn er sich nun aber selbst das Beispiel des Simson entgegenhielt, so erklärte er dasselbe so: derselbe habe den Tod mit seinen Feinden gemein haben wollen und nach einem Gebote des göttlichen Geistes gehandelt.

In Bezug auf diese und ähnliche Aussprüche hat man dem Augustin die Meinung schuldgeben wollen, als wenn der Gegensatz zwischen Bösem und Gutem kein objectiver, sondern ein willkürlich von Gott gesetzter wäre, als wenn Gott das Böse gut machen könne. Doch davon war Augustin am weitesten entfernt, wie aus seiner ganzen Ansicht vom Sittengesetz hervorgeht. Er geht hier doch von dem Prinzip aus, der Selbstmord sei deßhalb Sünde, weil die kreatürliche Willkür über das Leben bestimme statt Gottes. Wenn aber Jemand Gott darin folgt, so ist das ausdrücklich als Gegentheil der Sünde zu bezeichnen.

Ferner hat Augustin diesen Gegenstand untersucht und manches Wahre darüber bemerkt in seinem Werke De civitate dei I, 16 f.

Er bemerkt hier mit Recht, in dem Gebot: Du sollst nicht tödten, liege auch zugleich: Du bist auch nicht Herr deines eigenen Lebens. Wenn Einer nicht über ein fremdes Leben, auch das eines Schuldigen, aus eigner Willkür bestimmen könne, so sei er um desto schuldiger, wenn er sein eigenes unschuldiges Leben hingebe. Augustin kommt hier auch, indem er sich auf die oben angeführten Beispiele bezieht, auf die Untersuchung eines solchen Falles, in welchem man meint sich selbst tödten zu müssen, um eine Sünde zu vermeiden. Er behauptet, daß dieser Fall gar nicht eintreten könne, da die Tugend ihren Sitz in der Seele habe, in die keine Gewalt eingreifen könne. Verharre die Tugend in der Seele, bleibe die Willensrichtung dieselbe, so könne Keiner durch Gewalt am Körper zur Sünde gezwungen werden, denn die Sünde bestehe im Willen. Allerdings möge man den, der so zum Selbstmord verleitet worden, mit menschlichem Mitgefühl beurtheilen, aber die Handlung selbst sei dadurch nimmer gerechtfertigt. In der Gewalt des Menschen stehe nur, was er mit seiner eigenen Willensbestimmung zulasse, über seinen Leib sei er nicht Herr. Könnte dadurch die Keuschheit dem Menschen genommen werden, so würde dieselbe keine Tugend der Seele sein. In der That, wenn man es genauer untersuche, werde man auch bei einer solchen Handlung die Seelengröße nicht anerkennen können, sondern vielmehr zeige sich der wahre Muth darin, auch die von dem Laster wider den eigenen Willen zugefügte Schmach geduldig zu ertragen, und sich über die öffentliche Meinung, die von so vielen Irrthümern beherrscht sei, zu erheben, und sie in dem Bewußtsein der Reinheit des Gewissens zu verachten. So hätten christliche Frauen gehandelt, denen Aehnliches, wie der Römerin Lucretia, angethan worden sei.

Wenn nun dem Augustinus das Beispiel jener Frauen entgegengehalten wurde, die als Märtyrerinnen verehrt wurden, deren Handlungsweise also durch die Auctorität der Kirche sanctionirt war, so zeigt sich sein Urtheil darüber sehr befangen, vermöge seiner Abhängigkeit von der Kirche, wenngleich seine Prinzipien ihn consequenter Weise zur Verurtheilung solcher Handlungsweise hätten führen müssen. Er sagt: Ich wage Nichts verwegener Weise über sie zu urtheilen; vielleicht handelten sie auch so nach göttlichem Gebot. Doch fühlt er auch das Bedenkliche dieser Auskunft und fügt hinzu: wenn Einer nur wirklich eines solchen göttlichen Gebotes gewiß ist.

Dieser christliche Gesichtspunkt in der Beurtheilung des Selbstmordes bezog sich auch auf die Erhaltung des Lebens in allen noch so schweren Krankheiten. Plinius d. J. führt in seinen Briefen die Beispiele edler Römer auf, die, wenn ihnen in schwerer Krankheit das Leben zur Last ward, sich selber den Tod gaben. Dagegen ist hinzuweisen auf das Beispiel eines unansehnlichen im Elend lebenden Mannes aus der Zeit Gregors des Großen [1]), des Bettlers Servulus, der von Jugend auf gelähmt und nur von Almosen lebend als gläubiger Christ mit den empfangenen Almosen Wohlthätigkeit übte, aus der heiligen Schrift, in der er zu Hause war, Ermahnungen austheilte und endlich durch die Ruhe und Heiterkeit seines Todes Andern zur Stärkung und Erbauung im Glauben diente.

In der Art wie Augustinus den Selbstmord unbedingt verdammt, liegt zugleich ausgesprochen die Pflicht der Selbstopferung im göttlichen Beruf. Es gilt hier derselbe Grundsatz, das Leben zu gebrauchen nur in der Abhängigkeit von Gott. Auch in dieser Beziehung war für ihn ein streitiger Fall zu entscheiden. Als nämlich in den letzten Jahren seines Lebens von Spanien aus die Vandalen das nördliche Afrika überschwemmten, verfolgten sie als Arianer besonders die Geistlichen der herrschenden Kirche, und erlaubten sich alle Martern, um von ihnen Geständnisse über verborgene Schätze zu erpressen. Nun entstand die Frage, ob sie sich nicht durch die Flucht retten sollten, um ihr Leben der Kirche zu erhalten. Man berief sich auf Christi Vorschrift, wenn man in einer Stadt verfolgt sei, in die andere zu fliehen. Augustinus darüber befragt antwortet in einem Briefe an den Horatius [2]). Er meint, der Geistliche sei, so lange die Gemeinde seiner bedürfe, durch seine Pflicht an sie gebunden, und dürfte das Band Christi nicht lösen; wenn Dieser oder Jener Gegenstand besonderer Verfolgung würde, so könnte er in eine andere Stadt fliehen, falls ein Anderer da wäre, seine Stelle zu vertreten. Wären aber Laien und Geistliche in gleicher Gefahr, so sollten sie Alle zugleich ihr Leben retten oder Alle zugleich leiden, wie Gott es verhänge. Wie aber, fragt er, wenn nur Einige sich retten könnten? Darauf antwortet er, es werde Keiner von sich selbst etwa sagen, daß er für das Beste der Kirche sein Leben erhalten

---

1) Dialog. IV, 14.
2) Epist. 228.

müsse; Jeder werde geneigt sein, das Leben des Andern für wichtiger zu halten; da bleibe Nichts übrig, als das Loos.

Ambrosius von Mailand bringt zuerst die nachher oft verhandelte Frage über die Collision der Selbsterhaltungspflicht und der Pflicht gegen das Leben des Andern zur Sprache. Er setzt den Fall [1]), daß bei einem Schiffbruch zwei auf einem Brett sich retten wollen, dieses aber nur Einen tragen könne. Ambrosius sagt: Jedenfalls sei Keiner befugt, über das Leben des Andern zu bestimmen, auch nicht deshalb, weil er sein eigenes Leben für wichtiger zu halten berechtigt sei; dem Christen sei das um so weniger erlaubt, da er auch nicht einmal berechtigt sei, sein Leben gegen einen Räuber zu vertheidigen, da das Leben desselben in Gefahr komme. Darnach scheint Ambrosius nicht einmal die Nothwehr zuzulassen. Er beruft sich auf das nicht hieher gehörige Wort Christi an Petrus: Stecke dein Schwert in die Scheide. Das führt uns auf die Frage, wie man in dieser Hinsicht die Bergpredigt anwandte. Während man in der vorigen Periode geneigt war, Alles buchstäblich zu verstehn, und auch in dieser noch die buchstäbliche Auffassung von den Heiden, z. B. vom Kaiser Julian, dem es an Bibelkenntniß nicht fehlte, oft gegen das Christenthum selbst verwendet wurde, um nachzuweisen, daß dasselbe mit dem bürgerlichen Leben unvereinbar sei, lernte man doch in dieser Periode, da das umgewandelte Verhältniß von Kirche zum Staat nicht mehr jenen Mißverstand begünstigte, die Vorschriften der Bergpredigt in dieser Hinsicht richtiger verstehen, und gelangte zu einer geistigeren Auffassung derselben.

Besonders epochemachend war in dieser Beziehung der Commentar des Augustinus über die Bergpredigt. Bei der Untersuchung über den ethischen Gehalt solcher Stellen wie Matthäus 5, v. 39 hält Augustin der buchstäblichen Auffassung das Beispiel Pauli entgegen, wie er in Philippi sein Bürgerrecht geltend macht, und nicht buchstäblich so handelt, wie es in dem Worte heißt: So Jemand dich schlägt auf den rechten Backen u. s. w. Er beruft sich auch auf Christi Beispiel, der dem Knecht, der ihm einen Backenstreich gab, nicht die andere Wange auch darreichte, und Christus habe ohne Zweifel seine Vorschriften zuerst in dem rechten Sinne vollzogen. So behauptet er, jene Vorschriften der Bergpredigt bezögen sich zunächst auf die

[1]) De offic. III. 4, 27.

Gesinnung des Herzens, nicht auf die äußere That. Es werde hier nicht gesagt, wie man mit Füßen und Händen handeln solle, sondern was zu thun man in der Seele bereit sei. So findet er in diesen Aussprüchen auch nicht die Bestrafung Anderer verboten, wie Tertullian in der vorigen Periode, sondern bezieht sie auf das Verhalten zum Nächsten in der Gesinnung der Liebe; die Bestrafung könne ja auch in derselben Gesinnung geschehen, in welcher man lieber von dem Andern Unrecht erleiden würde.

In Betreff der Pflicht der Wahrhaftigkeit, zu welcher wir jetzt übergehen, hatte sich besonders in der griechischen Kirche jene in der vorigen Periode entstandene Lehre erhalten, nach welcher eine Lüge zu einem frommen Zweck erlaubt sein sollte. Vieles derart wurde unter dem Namen *οἰκονομία,* officiosum mendacium, gut geheißen. Man führte zur Unterstützung mißverstandene Stellen des neuen Testamentes an, wie in der vorigen Periode. Man berief sich namentlich auf das Beispiel des Paulus und auf Stellen des alten Testamentes, indem man den Gegensatz der Standpunkte des alten und neuen Testamentes nicht berücksichtigte. Andererseits behaupteten die Vertheidiger der unbedingten Wahrhaftigkeit, daß solche alttestamentlichen Stellen nicht buchstäblich sondern allegorisch zu verstehen seien, was aber auch nicht befriedigen konnte. Besonders erscheint uns der große Chrysostomus als Vertreter dieser in der orientalischen Kirche verbreiteten Richtung, namentlich in seinem ersten Buche über das „Priesterthum". Dieses Buch ist, wie in Beziehung auf seine Ansicht von dem Priesterberuf, so auch in Beziehung auf seinen ethischen Standpunkt, wie er sich hier in seiner Auffassung über die Grenzen der Pflicht der Wahrhaftigkeit zeigt, von Wichtigkeit. Der Entwicklung seiner Ideen über diesen Gegenstand lag als Veranlassung eine Thatsache zu Grunde, bei welcher jene Lehre von dem frommen Betruge ihre Anwendung fand. Chrysostomus hatte einen jüngern Freund Basilius. Beide wollte man wegen ihrer Fähigkeiten für das bischöfliche Amt gewinnen; beide wünschten dem auszuweichen, da sie sich noch nicht für tüchtig genug dazu hielten und sich zuerst noch in einem contemplativen Leben dafür ausbilden zu müssen glaubten. Sie gaben sich einander das Wort, Einer wie der Andere hierin handeln zu wollen. Basilius baute auf die Treue seines Freundes; aber Chrysostomus erlaubte sich seinen Freund zu täuschen, und zwar, wie er meinte, zum Besten der Kirche. Er wußte ihm die Meinung

beizubringen, daß er selber ein bischöfliches Amt jetzt übernehmen müsse, ohne daß er es wirklich beabsichtigte, und dadurch getäuscht nahm Basilius ein bischöfliches Amt an. So erlaubte sich Chrysostomus, sich zum Herrscher über die freie Willensbestimmung seines Freundes zu machen. Unter der Voraussetzung, daß sein Freund zu diesem Beruf tüchtig sei und die Kirche seines Dienstes bedürfe, erlaubt er sich, ihn durch solche Täuschung zu seinem Werkzeug zu machen. Als nachher Basilius ihm Vorwürfe darüber machte, glaubte er seine Handlungsweise in dem ersten Buche jenes Werkes „*περὶ ἱερωσύνης*“ vertheidigen zu können. Er behauptet, daß keineswegs jede Täuschung immer etwas Schlechtes sei; es komme lediglich auf die Gesinnung an bei allem sittlichen Handeln; die *προαίρεσις*, die Absicht, die man beim Handeln habe, bestimme, ob dasselbe gut oder schlecht sei [1]). Er beruft sich darauf, daß Feldherrn im Kriege der Täuschung nicht entbehren könnten, um mit Ersparung von Blutvergießen den Feind zu überwinden. Er beruft sich darauf, wie im Familienverkehr, bei der Behandlung der Kranken durch die Aerzte, die Lüge zuweilen nothwendig und heilsam sei. Er verweist auf das Beispiel des Paulus, der aus Accommodation Allen Alles wurde, und dadurch, daß er den Juden ein Jude ward, und den Timotheus beschneiden ließ, viele Juden zu Christo bekehrt habe. Er berücksichtigt dabei nicht, daß dies nur eine formelle Accommodation in der äußerlichen Handlungsweise war, wobei Paulus immer dieselbe Wahrheit vortrug und ihr Nichts vergab. Er weiß solche guten Zwecken dienende Lügen und Täuschungen mit schönklingenden Namen zu bezeichnen, er findet darin keine Täuschung, sondern eine *οἰκονομία*. „Ein Betrüger ist nicht der, der einer solchen Handlungsweise zum Besten Anderer sich bedient, sondern nur der, der es nicht aus rechter Gesinnung und in guter Absicht thut. Sieht man nicht auf die Gesinnung, so können Abraham und Elias zu Mördern gemacht werden. Jenes Verhalten sei gar nicht Betrug zu nennen, sondern eine gewisse weise Veranstaltung und Kunst, welche fähig sei, viele Auswege in großen Verlegenheiten zu finden und Fehler wieder gut zu machen [2]). Man sieht, wie gefährlich der freilich an sich etwas

---

[1]) Op. II. 368: *οὐκ ἀεὶ τὸ πρᾶγμα ἐπιβλαβὲς, ἀλλὰ παρὰ τὴν τῶν χρωμένων προαίρεσιν γίνεται φαῦλον ἢ καλόν.*

[2]) Opp. I. 370: *Μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἀπάτην τὸ τοιοῦτο δεῖ καλεῖν, ἀλλ' οἰ-*

Wahres enthaltende, aber so unbestimmt ausgesprochene Grundsatz von der alles sittliche Handeln bestimmenden Gesinnung werden mußte, wenn das Subjective der Gesinnung mit dem Objectiven des Sittengesetzes in solchen Widerspruch trat. Wir erblicken hier die schwache Seite in der Ethik des Chrysostomus.

Dagegen finden sich in der griechischen Kirche auch einzelne Beispiele von dem Gegentheil, wenngleich selten. Zu diesen Ausnahmen gehört Basilius von Cäsarea. Er verdammt die Lüge in seinen Moralia[1]), indem er sich auf die Stellen in der Bergpredigt von der unbedingten Wahrhaftigkeit, und auf das Wort Pauli, daß Christen nicht einander belügen dürfen, beruft[2]). In seiner kürzeren Mönchsregel[3]) wirft er die Frage auf, ob man sich zu einem guten Zwecke einer *οἰκονομία* bedienen könne. Er verneint dies unbedingt mit Berufung auf Christi Wort[4]), daß alle Lüge vom Satan sei und auf den Ausspruch Pauli[5]), daß Keiner gekrönt werde, der nicht *νομίμως* gekämpft habe. Ferner gehört hierher das Beispiel eines verehrten aegyptischen Mönchs, des Johannes von Lykopolis, eines Zeitgenossen des Chrysostomus. Er sagte zu einem Diakonus, der aus Bescheidenheit seinen priesterlichen Grad verleugnen wollte: die Lüge sei etwas Christo und den Christen Fremdes, möge sie etwas Kleines oder etwas Großes betreffen; möge sie auch um irgend eines Nutzens willen geschehn, so sei sie doch auch so nicht etwas Löbliches, da der Heiland gesagt habe, alle Lüge sei vom Argen[6]).

Was die occidentalische Kirche betrifft, so hat Hieronymus, von dem mit dem Guten auch manches Schlechte aus der morgenländischen Kirche in die abendländische gekommen ist, auch jene laxen Grundsätze in Betreff der Lehre von der Wahrhaftigkeit in die letztere übertragen. Auch erscheint in seinem Charakter die Wahrhaftigkeit nicht als die glänzendste Seite. Er entwickelt in seinem Commentar zum Galater-Brief[7]) jene schon in der vorigen Periode be-

---

κονομίαν τινὰ καὶ σοφίαν, καὶ τέχνην ἱκανὴν πολλοὺς πόρους ἐν τοῖς ἀπόροις εὑρεῖν, καὶ πλημμελείας ἐπανορθῶσαι ψυχῆς.

[1]) C. 24.

[2]) Ephes. 4, 25.

[3]) Reg. brev. interrog. 25.

[4]) Joh. 8, 44.

[5]) 2 Tim. 2, 5.

[6]) Pallad. hist. Lausiac. tom. XIII. bibl. patr. Paris. f. 965.

[7]) I. 2.

sprochene Auffassung, durch welche man die Reinheit des Charakters Pauli und Petri auf Kosten ihrer Wahrhaftigkeit retten wollte, indem er von der Voraussetzung ausgeht, daß beide Apostel bei jenem Vorfalle in Antiochien[1]) mit einander Versteck gespielt hätten, der eine zum Schein sich den Judenchristen, der andere den Heidenchristen accommodirt habe. Er führt durch und vertheidigt die Lehre von einem officiosum mendacium. Er meint, daß auch der Gerechte sich die Verstellung erlauben dürfe, wo es zu seinem und Anderer Nutzen den Zeitumständen gemäß sei. Er beruft sich dafür in unklarer Weise auf Beispiele aus dem alten Testament, und auf die Erscheinung Christi, der ja als der Sündlose in einer caro peccatrix erschienen sei, was freilich nur auf dem Standpunkt des Doketismus einen rechten Sinn hat.

Gegen Hieronymus trat Augustin auf. Es bezieht sich auf diesen Streit eine Correspondenz, die beide miteinander führten[2]). Augustin sagt, wenn man in der heiligen Schrift irgend ein officiosum mendacium zulasse, so sei es um ihre Auctorität geschehen. Mit der ausführlichen Untersuchung über die Lehre von dieser Pflicht beschäftigt er sich in seinem Werke De mendacio, in welchem er sich gegen jede Gutheißung der Lüge unbedingt erklärt. Jedoch, wie er selbst in seinen Retractationen erklärt, leidet das Buch an mehreren Mängeln in der Darstellung in Bezug auf Klarheit und Ordnung, und ist nicht zu vergleichen mit dem von ihm fünfundzwanzig Jahre später (420) über diesen Gegenstand geschriebenen Hauptwerk. Wir haben auf die Veranlassung zu demselben zu achten, da auch sie für die Geschichte dieser Lehre wichtig ist. Schon in der vorigen Periode wurde bemerkt, wie das gnostische Element dem Prinzip der Wahrhaftigkeit nachtheilig sein mußte. Dies zeigte sich auch in dieser Periode wieder bei einer dem Gnosticismus verwandten Secte des vierten Jahrhunderts, den Priscillianern. Diese Secte hatte auch den Grundsatz, vor Andersdenkenden ihre wahre Meinung zu verbergen, und hielt es für erlaubt der katholischen Kirche gegenüber sich in katholischer Rechtgläubigkeit darzustellen. Sie behaupteten, daß eine Lüge zu einem heiligen Zweck, wie zur Beförderung der Fortpflanzung ihrer Mysterien,

[1]) Gal. 2, 11 ff.
[2]) August. Epist. 28, 40, 82.

erlaubt sei, und daß man der Menge durch Anschließung an ihre fleischlichen Vorstellungen dasjenige verbergen dürfe, was sie zu verstehen doch nicht im Stande sei. Nur den Erleuchteten, also den Mitgliedern der Secte, sei man die volle Wahrheit zu sagen verpflichtet, und um diese Beschränkung der Verpflichtung zur Wahrhaftigkeit zu begründen, gebrauchten sie die nach ihrem Sinn verdrehte Stelle Ephes. 4, 25. Ihr Bischof Dictinnius, der auf dem Concil zu Toledo i. J. 400 zur katholischen Kirche übertrat, hatte ein Buch unter dem Namen der Waage (libra) geschrieben, in welchem diese Grundsätze entwickelt und vertheidigt wurden. Da es nun sehr schwer hielt, die Priscillianer zum Bekenntniß ihrer Irrthümer zu bewegen, so erlaubten sich manche katholische Bischöfe, dieselben Grundsätze über Lüge zu gutem Zweck anzuwenden, um wahre Aussagen über den Inhalt ihrer Lehre aus ihnen herauszulocken. Gegen dieses Verfahren verfaßte nun Augustinus sein ausführliches Werk De mendacio ad Consentium. Er bezeichnet jenes Verfahren als ein solches, bei welchem man die Lüge durch Lüge überwinden wolle, und erblickt in jeder Vertheidigung der Lüge den Grundsatz, daß man Böses thun solle, damit Gutes herauskomme. Wenn man jene paulinische Stelle über die Pflicht der Wahrhaftigkeit, Ephes. 4., so einschränkte, als ob das Verbot der Lüge sich nur auf das Verhältniß der Rechtgläubigen unter einander bezöge, so behauptet Augustinus dagegen die unbeschränkte Allgemeinheit dieser Verpflichtung, da der Christ in allen Menschen solche erblicken müsse, die bestimmt seien Glieder Christi zu werden, und von denen er wünschen müßte, daß sie es würden. Auf diese Weise, sagt er, könne man alle Laster beschönigen, und auch behaupten, daß es casta adulteria gebe. Freilich komme für die sittliche Beurtheilung viel auf die Gesinnung und auf den Zweck an; nur könne dadurch das, was an sich Sünde sei, nicht gut geheißen werden. Blos von dem an sich Gleichgültigen sei dies zu sagen. So bestritt Augustin überhaupt auch die Lehre von den peccatis compensativis, d. h. solchen Sünden, bei denen das Böse durch etwas Gutes aufgewogen werde. Er beschäftigt sich auch mit genauerer Entwicklung des Begriffes der Lüge, indem er erkennt, daß der Mangel an gehöriger Unterscheidung und Bestimmung der Begriffe auch die sophistische Vertheidigung der Lüge befördere. Er behauptet, etwas Anderes sei

es, die Wahrheit verbergen, etwas Anderes aber lügen. Wir seien nicht verpflichtet, alle Wahrheit Allen zu sagen; man dürfe Wahres verschweigen, aber nimmermehr Falsches statt des Wahren sagen. Er unterscheidet die Lüge von dem unbewußten Sagen des Unwahren und definirt sie als falsa significatio cum voluntate fallendi.

Augustin läßt durchaus keine Ausnahme gelten; in keiner Beziehung ist ihm eine Lüge zu einem guten Zweck erlaubt; und Lüge ist ihm jedes Sagen des Falschen, wodurch man absichtlich in dem Andern falsche Vorstellungen erweckt. Er behauptet eine unbedingte Anwendung des Gesetzes der Wahrhaftigkeit. Freilich erkennt er selbst auch die großen Schwierigkeiten an, welche das Leben derselben bereitet. Großen Eindruck macht auf ihn folgender Fall. Ein Vater ist schwer krank; sein ferner Sohn, nach welchem er fragt, ist gestorben; die Nachricht davon kann tödlich wirken; ich kann nicht ausweichen; ich muß also entweder, um ihn zu täuschen, erklären, daß er nicht gestorben sei, oder sagen, ich wisse es nicht. Augustin findet aber auch hierin keinen Grund, von dem Gesetz der Wahrhaftigkeit abzuweichen. Doch giebt er seine Wahrhaftigkeit auch in der Art und Weise, wie er sich über sein in einem so schwierigen Fall mögliches Verhalten ausspricht, zu erkennen. „Weil wir Menschen sind, sagt er[1]), und unter Menschen leben, so gestehe ich, daß ich noch nicht zu der Zahl derer gehöre, die durch compensativa peccata nicht beunruhiget werden; oft besiegt mich in menschlichen Dingen das menschliche Gefühl, und ich vermag nicht zu widerstehen, wenn mir solch ein Fall vorgehalten wird. Ich werde sehr bewegt durch solche Gegensätze; aber ich weiß nicht, ob es der Weisheit entspricht. Denn wenn ich mir vor die Augen meines Herzens die geistige Schönheit dessen stelle, aus dessen Munde nichts Falsches hervorgeht, so werde ich, obgleich der immer heller mir entgegenstrahlende Glanz in meiner zitternden Schwachheit mich überwältigt, doch von der Liebe zu einer so mächtigen Schönheit ergriffen, daß ich alles Menschliche, was mich von ihr abbringen will, verachten muß. Sed multum est, ut in tantum perseveret affectus, ne intentatione desit effectus.

Die Lehre vom Eide. Wenn in vorigen Periode in Folge einer buchstäblichen Auslegung der Bergpredigt als einer positiven Gesetzgebung

---

[1]) Cap. 18.

der Eid als durchaus verboten betrachtet wurde, so wirkte in dieser Periode einerseits diese Anschauung fort, indem manche fromme Männer, besonders Mönche, es zur christlichen Vollkommenheit rechneten, auf keinen Fall zu schwören; aber andererseits zeigte sich hier auch der Einfluß des politischen Elements, wodurch das christliche Leben getrübt ward. Statt das bürgerliche Leben immer mehr hinauf bilden zu wollen zu dem vom Christenthum gesteckten Ziele, erlaubte man sich die Lehre Christi herabzustimmen, um sie mit dem bürgerlichen Gebrauch in Einklang zu bringen. Man erklärte, Christus habe in der Bergpredigt nur gegen den Mißbrauch des Eides und gegen das leichtfertige Schwören gesprochen, und leistete damit dem leichtfertigen Schwören Vorschub. Dagegen fühlten sich Männer von ernstem christlichen Eifer gedrungen, die strengere Auffassung der Lehre Christi geltend zu machen. Zu diesen gehörte Chrysostomus. Es läßt sich aber bei ihm wohl bemerken, daß er nicht bei der äußerlichen buchstäblichen Auffassung der Bergpredigt stehen blieb, sondern in den Geist derselben eindringend das Gesetz unbedingter Wahrhaftigkeit darin dargestellt fand. In den großen Städten, wo er zu wirken hatte, war besonders leichtfertiges Schwören verbreitet. Unter den herrschenden Fehlern, in deren Ablegung er seine Gemeinde in Antiochien in einer Reihe von Fastenpredigten (i. J. 387) sich zu üben aufforderte, hob er besonders das leichtfertige Spielen mit furchtbaren Eidesformeln hervor. Dieses hatte nicht allein den nachtheiligen Einfluß, daß die Ehrfurcht vor dem Eide dadurch geschwächt wurde und die Meineide sich mehrten, sondern es verband sich auch damit noch eine andere nachtheilige Folge, daß Manche in Augenblicken der Leidenschaft sich hinreißen ließen, etwas zu schwören, was sie später bei kälterem Blut bereueten, und dadurch in große Gewissensnoth geriethen. Chrysostomus ließ es sich daher oft in seinen Predigten angelegen sein, seine Gemeinde zum völligen Abthun des Eides zu ermahnen. In dieser Beziehung eben sind merkwürdig mehrere der Predigten, welche zu der Klasse der berühmten einundzwanzig *ὁμιλίαι περὶ ἀνδριάντων* gehören, welche Meisterstücke der Beredsamkeit sind und von ihm in der bewegten Zeit jenes Jahres, die zwischen einem Aufruhr in Antiochien und der dabei erfolgten Beschimpfung und Zerstörung kaiserlicher Statuen und der von Constantinopel her gefürchteten kaiserlichen Entscheidung verstrich, gehalten wurden. So z. B. sagt er in der fynfzehnten dieser Homi-

lien[1]): „Die Kirche ist nicht dazu gebaut, um darin zu schwören, sondern um darin zu beten; der Altar ist nicht da, um Eide abzulegen, sondern um Vergebung der Sünden zu verkündigen. Wenn du dich vor Nichts scheuest, so scheue dich wenigstens vor dem Buch, welches du zum Schwören hinreichst. Schlage das Evangelium auf, und höre, was Christus vom Schwören sagt. Erschrick und laß ab, wenn du hörst, was Christus vom Schwören sagt. Was sagt er? Ich aber sage Euch, ihr sollt allerdings nicht schwören (Matth. 5, 34). Und du hältst das Gesetz, welches das Schwören untersagt, zum Schwören hin?" Chrysostomus sucht auch nachzuweisen, daß man keineswegs des Eides bedürfe, um Vertrauen zu seinem Wort zu gewinnen; das Vertrauen müsse durch das Zeugniß des Lebens erworben werden; der Eid mache nicht glaubwürdig; der Eid bezeuge, daß so wenig Glaubwürdigkeit unter uns sei. „Da die Menschen den Glauben verloren, sagt er, riefen sie Gott zum Zeugen an und stellten ihn als einen glaubwürdigen Bürgen für ihre Worte auf, welches ungereimt und unehrerbietig gegen ihn ist"[2]). In der zweiten Homilie über den Epheserbrief sagt er: Es wird uns nicht geglaubt, weil wir's nicht anders wollen. Auch Chrysostomus erklärt in der zehnten Homilie über die Apostelgeschichte die Zulassung des Eides im alten Testament als eine Herablassung zu der Schwäche der Menschen und zeigt, wie er auch im neuen Testamente ohne eine Uebertretung der Worte Christi stattfinden könne. Augustinus hat sich mit der Untersuchung dieses Gegenstandes besonders in der Schrift über die Bergpredigt beschäftigt. Als Beweis dafür, daß Christus durch jenes Gesetz keineswegs den Eid an sich als sündhaft erklärt habe, führt er[3]) die Betheuerungsformeln an, die in den paulinischen Briefen vorkommen und als eidliche Betheuerungen betrachtet werden können. Pauli Verfahren müsse hier zur Auslegung der Worte Christi dienen. Er sagt, Christus habe sich so ausgedrückt, damit man nicht den Eid für etwas Gutes halte, und sich nicht durch die Gewohnheit des Schwörens zum Meineide verführen lasse[4]).

---

[1]) Op. II. p. 159

[2]) In act. apost. IX. 76—78.

[3]) lib. I. c. 51.

[4]) l. l. ita igitur intelligitur praecepisse Dominum, ne juretur, ne quisquam sicut bonum appetat jusjurandum et assiduitate jurandi ad perjurium per consuetudinem delabatur.

Daraus könnte man folgern, daß Augustinus sich eine Abschwächung jener Worte Christi erlaube, als ob sie nur gegen die Leichtfertigkeit im Schwören gerichtet wären. Aber er setzt doch nachher hinzu: „Wer da erkennt, daß der Eid nicht zu dem Guten, sondern zu dem Nothwendigen gehört, wird sich so viel als möglich davon zurückhalten und nur im Nothfall einen Eid leisten, wenn er in einer für die Menschheit wichtigen Sache sonst keinen Glauben finden würde." Die Worte: was drüber ist, das ist vom Uebel, erklärt er so: „Wirst du gezwungen zu schwören, so betrachte das als etwas Nothgedrungenes wegen der Schwäche Anderer, denen du Etwas glaublich machen mußt. Christus hat nicht gesagt, es ist etwas Böses, denn du thust nichts Böses, der du den Eid auf gute Weise gebrauchst, wenngleich es nichts Gutes ist, daß er nothwendig geworden; aber vom Bösen heißt es, sofern es von der Schwäche des Andern, die ja etwas Böses ist, herkommt, daß du zu schwören gezwungen wirst." Hieraus sieht man, daß Augustin den Geist jener Stelle richtig verstand, nämlich die Anforderung, daß strenge Wahrhaftigkeit und gegenseitiges Vertrauen allen Eid unter den Christen überflüssig machen sollten, welcher Anforderung das Leben nur von der Gesinnung aus immer näher gebracht werden könne. Aehnlich erklärt sich Augustinus in der Schrift „De mendacio c. 28."

Zweiter Abschnitt.

Die Lehre von den Tugenden.

A. Allgemeines.

Die pelagianischen Streitigkeiten hatten in Bezug auf die Untersuchung des Begriffs der christlichen Tugend wichtige Folgen. Die Pelagianer gingen hier von der Vereinzelung und Veräußerlichung des Sittlichen, wie von der Trennung des Religiösen und Sittlichen aus. So beriefen sie sich, wie Pelagius selbst[1]) und ähnlich auch Julian, auf die Tugenden der Heiden als Beleg dafür, wieviel die

[1]) Epist. ad. Demetr.

sich selbst überlassene sittliche Kraft des Menschen vermöge. Es kam ihnen nicht in den Sinn, einen Unterschied zwischen den Tugenden vom heidnischen und vom christlichen Standpunkt zu machen, und den ethischen Standpunkt der antiken Welt von dem christlichen zu unterscheiden. Sie meinten, Tugend sei Tugend, gute Werke seien gute Werke; und wenn Augustinus im Gegensatz gegen die Pelagianer diese Berufung nicht wollte gelten lassen, weil der Standpunkt christlicher Tugend und das, was die Heiden für Tugend hielten, zu unterscheiden, und was nicht aus dem Glauben komme, Sünde sei (Röm. 14, 23), so entgegnet Julian[1]) auf eine Weise, die da zeigt, wie wenig er Augustin verstehen könne, wenn derselbe demgemäß behauptete, die Tugenden der Heiden seien nur Scheintugenden gewesen. Dieser Satz erschien dem Julian, weil er die innere Einheit des Sittlichen und die Einheit des Sittlichen und Religiösen nicht beachtete, so abgeschmackt, daß er sein Befremden nicht genug darüber ausdrücken konnte und die wunderlichsten Folgerungen daraus ableitete. „Wenn die Keuschheit der Heiden keine Keuschheit sein solle, so könne man ebenso gut sagen, der Leib der Ungläubigen sei kein Leib, die Augen der Heiden könnten nicht sehen, ihr Getreide sei kein Getreide". Pelagius sagt gegen Augustin: „Sollte denn etwa, wenn Einer einen Nackten kleidet, einen Gefährdeten rettet, kein falsches Zeugniß ablegt, das Sünde sein, weil es nicht aus dem Glauben kommt"? Augustinus wurde durch diesen Streit mit den Pelagianern veranlaßt, den Begriff der Tugend, der sittlichen Gesinnung, näher zu bestimmen, die Einheit alles Sittlichen und die Einheit zwischen dem Religiösen und Sittlichen nachzuweisen. Er behauptet gegenüber jener pelagianischen Auffassung: „Bei dieser Ansicht, in der man die Tugend so vereinzelt betrachte, würde es darauf hinauskommen, daß man den Beelzebub durch Beelzebub austreiben, Sünde durch Sünde überwinden, durch sündhafte Richtung bestimmt etwas Gutes thun könne. „Auf diese Weise, sagt er, peccata non coercentur, sed aliis peccatis alia vincuntur, wie wenn Einer aus Ehrgeiz etwas Gutes thut und einen sündhaften Trieb überwindet. Der Hochmuth kann sich selbst an das Gute in dem Menschen anschließen, und dies dadurch zum Bösen werden. Augustinus behauptet[2]), daß ein jeder sündige, der irgend Etwas,

---

[1]) Aug. c. Jul. IV, 28.
[2]) De nupt. et concupisc. I, 4.

wenn es auch gut scheine, doch auf eine böse Weise thue. Alles komme hier an auf die Einheit der Gesinnung, welche den Unterschied zwischen dem Sittlichen und Unsittlichen macht. Das ethische Prinzip, welches er geltend macht, drückt er so aus: wie das Auge des Leibes Licht sei, so sei das Licht der Seele die intentio, vermöge welcher man handelt, sie sei das Licht für den Körper der Werke. Wenn man aus der rechten Gesinnung handelt, so verbreitet sich davon das Licht über alles Thun. Diese intentio ist nach Augustin die Beziehung der Gesinnung zu Gott als dem höchsten Gut. Aus ihr geht hervor die Liebe zu Gott mit der Demuth, vermöge welcher der Mensch ihn allein verherrlichen will. Diese Gesinnung wird allein hervorgebracht durch den christlichen Glauben. Hier wendet Augustinus jenes paulinische Wort Römer 14 an: Alles, was nicht aus dem Glauben kommt, das ist Sünde. Er macht davon eine nach dem Zusammenhang falsche Anwendung, wenngleich von ihm aus diese Worte für jene Wahrheit classisch geworden sind. Darnach kann aber die Wahrheit oder Unwahrheit des Gedankens selbst nicht bestimmt werden, indem er auch unabhängig von diesen Worten sein Recht behält.

Vergleicht man Augustinus und Pelagius, so erhellt, wie Beide in entgegengesetzter Einseitigkeit befangen waren, wenngleich Pelagius in einem weit größeren Irrthum sich befand, der von den verderblichsten Folgen für die Sittenlehre ist, Augustin dagegen von einer viel tieferen Auffassung der christlichen Sittenlehre ausging. Augustins Verdienst ist es ja, daß er im Gegensatz gegen jene Richtung, welche das Sittliche veräußerlichte und vereinzelte, das Wesen der christlichen Gesinnung hervorhob. Dieses augustinische Prinzip hat immer jener falschen Richtung auf das opus operatum in dem Sittlichen widerstrebt. Sein Verdienst ist es, den Zusammenhang zwischen Ethischem und Religiösem wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben. Augustin hat durchaus Recht im Prinzip und in der Idee, indem er den allgemeinen Gegensatz zwischen christlicher Tugend und dem, was dies nicht ist, zwischen dem wahrhaft Sittlichen und dem Unsittlichen scharf ins Auge faßt und geltend macht. Zu diesem Standpunkt der idealen Fassung des Ethischen konnte sich der Pelagianismus nicht erheben, er blieb nur bei der Auffassung des Sittlichen in seinen einzelnen Erscheinungen stehn.

Aber jener Auffassung des Augustin schloß sich andererseits

etwas Irrthümliches an. Indem er das eigenthümliche Prinzip des christlichen Lebens und den Gegensatz zwischen dem Christlichen und Nichtchristlichen scharf bezeichnete und nur die Spitze des Gegensatzes ins Auge faßte, nahm er zu wenig Rücksicht auf die mannigfachen Entwicklungsstufen in der Erscheinung des Sittlichen, auf die mannigfaltigen Uebergänge und Schattirungen im Leben, in welchen sich die Reste der gottverwandten sittlichen Natur zeigen, auf die verschiedenen, zusammenkommenden Factoren, aus denen das Handeln auf dem nichtchristlichen Standpunkte hervorgehen kann. Wenn die Pelagianer auf falsche Weise die Identität zwischen Christlichem und Vorchristlichem hervorhoben, so ging Augustinus in der Auffassung des Gegensatzes zu weit, da er die Uebergangspunkte nicht genug beachtete und den sittlichen Grundzug in der menschlichen Natur außer Augen ließ. Dies hing bei ihm zusammen mit der Einseitigkeit seines Systems in der schroffen Auffassung des Verderbens der menschlichen Natur, wonach in derselben jeder Anschließungspunkt für das Göttliche fehlen sollte. Und so ging eine zu schroffe und einseitige Beurtheilung der vorchristlichen Standpunkte sittlicher Entwicklung von ihnen aus.

B. Die speziellen Tugenden.

In dieser Periode wurde in höherem Maße eine Vermittlung zwischen der ethischen Auffassung vom christlichen Standpunkt und der wissenschaftlichen Entwicklung des Sittlichen im Alterthum versucht. Man erkannte die Nothwendigkeit, sich an die ethischen Grundbegriffe des Alterthums anzuschließen und sie eigenthümlich zu modificiren. Das geschah besonders in Bezug auf die vier Grundtugenden des Alterthums. Ambrosius von Mailand hat das Verdienst, die Untersuchung über diese Grundtugenden vom christlichen Standpunkte aus zuerst unternommen zu haben. Es bezeichnet sie als die virtutes principales[1]) und bestimmt dadurch die Richtung der wissenschaftlichen Entwicklung der kirchlichen Sittenlehre in den folgenden Jahrhunderten. In einem dem Ambrosius nicht zugehörigen Werke: De sacramentis[2]) kommt der Name virtutes cardinales, der nach-

---

[1]) De officiis I, 115.

[2]) III, 2, 8.

her herrschend wurde, vor. Der Verfasser setzt ein quasi zu cardinales hinzu, was auf die Neuheit des Ausdruckes hinweist, gebraucht aber denselben nicht von jenen vier Grundtugenden, sondern in einem andern Sinne von gewissen christlichen Grundtugenden. Ambrosius aber sucht auch die Begriffe jener Cardinaltugenden dem christlichen Standpunkt gemäß näher zu bestimmen. Nun fehlt ihm freilich der systematische, wissenschaftliche Geist eines Augustinus. Auch war es wohl nicht ohne Nachtheil für die wissenschaftliche Entwicklung, daß man sich nicht an die tieferen griechischen Benennungen der Cardinaltugenden hielt sondern an die lateinischen. Jedoch sind die von Ambrosius angestellten Versuche wichtig genug, indem sie zeigen, daß er manchen treffenden Blick gethan, wenn er auch nicht im Stande war, das richtig Erkannte systematisch durchzuführen. Er sucht in den vier antiken Cardinaltugenden vom christlichen Standpunkt die Einheit hervorzuheben. Die wahre sapientia hat die Erforschung der Wahrheit zum Gegenstande, aber da Gott die höchste Wahrheit ist, so kann das Streben nach Weisheit nicht stattfinden, ohne daß man Gott in Allem glaubt und sich ihm ganz hingiebt. Besonders ist hervorzuheben, wie er den Begriff der fortitudo entwickelt.[1]) Die wahre fortitudo besteht darin, daß der Mensch sich selbst überwindet, durch das Unglück nicht erschüttert, durch das Glück nicht bewogen wird, sich zu erheben, und vom wechselnden Winde der Dinge sich nicht hin- und hertreiben läßt. Was ist, ruft er aus, erhabener und herrlicher, als den Geist zu üben, das Fleisch zu ertödten und es in die Dienstbarkeit zu bringen, daß es der Vernunft gehorche und ihrem Rathe diene. Die fortitudo ist das Merkmal des christlichen Kämpfers, der nur gekrönt wird, wenn er auf die rechte Weise kämpft. Sie ist die Tugend, welche zur Schutzwehr allen andern Tugenden dient.[2]) Er zeigt die Einheit der fortitudo im Thun und Leiden, was nur vom christlichen Standpunkt möglich ist. Er erinnert an Moses, der mit lassen Händen den Feind bekämpfte, und den die Kämpfenden nicht zu besiegen vermochten. Er beruft sich[3]), weil wohl Manche sagten, daß die Tapferkeit sich nur im Kriege zeige, und daß solche Beispiele dem Christenthum fehlten,

---

[1]) l. l. I, 36, 180.

[2]) c. 39.

[3]) c. 40.

auf die Beispiele des alten Testaments, geht nachher aber zu den Märtyrern über. Wenn die Einen, sagt er, Tapferkeit beweisen durch Waffen, so die Andern ohne Waffen. Ferner bestimmt Ambrosius den Begriff der φρόνησις (sapientia) als die Richtung des Geistes, die vom Glauben ausgeht, und in der sich der Mensch Gott im Glauben hingiebt. Die temperantia setzt er darin, daß bei jeder Handlung erwogen wird, was der Person, der Zeit, der Eigenthümlichkeit, dem Alter eines Jeden zukommt, da für den Einen paßt, was für den Andern nicht. Sie ist das rechte Maßhalten in sittlicher Thätigkeit, die sittliche Selbstbeschränkung in der rechten Demuth des Geistes.[1]) Die Gerechtigkeit, die sich bezieht auf das gemeinschaftliche Leben der Menschen, besteht nicht blos darin, wie die Heiden sagen, daß man nur Niemand schade, sondern darin, daß der Mensch nicht sucht, was das Seine ist, sondern was des Andern. Sie beschränkt sich nicht auf einen gewissen Ort, auf gewisse Zeiten, auf gewisse Personen. Sie erscheint vielmehr Andern, als sich geboren zu sein. Wie nach dem Gesetz der Natur Allen Alles zu einem gemeinschaftlichen Gebrauch geschenkt ist, so ist's auch der Wille Gottes, daß wir uns einander verbindlich machen, Alles, was nützlich ist, gleichsam als Gemeingut zu betrachten, daß Jeder Alles als das Seinige ansehe, Unglück wie Glück. So erfüllt sich die Gerechtigkeit in der Nächstenliebe, welche sich in dem Wohlwollen und in dem Wohlthun darstellt. An einer Stelle scheint Ambrosius zu meinen[2]), daß diese Eintheilung in vier Grundtugenden nur eben dem populären Standpunkt angehöre, an den man sich anbequemen müsse, und ihre wissenschaftliche Bedeutung zu verkennen. Indessen er will wohl nur sagen, daß man jene vier Tugenden nicht so vereinzelt auffassen, ihren innern Zusammenhang festhalten und der sittlichen Einheit in ihnen sich bewußt werden müsse, welche freilich diese Viergestalt in der Erscheinungsform des Sittlichen nicht ausschließt.

Augustinus hat, wie wir gesehen haben, das besondere Verdienst, die sittliche Einheit zum Bewußtsein gebracht zu haben. Er findet dieselbe in der Liebe. In seinem Werke De civitate dei XV. 22 führt er alle Tugenden auf die Liebe zurück und meint, daß die

---

[1]) l. l. c. 43.

[2]) II. c. 9.

Tugend überhaupt definirt werden könne als ordo amoris.[1]) In seiner Schrift De moribus ecclesiae catholicae XV. 25 sucht er auch die vier Cardinaltugenden auf die Grundtugend der Liebe zurückzuführen; in allen diesen sei nichts Anderes anzuerkennen als varius quidam affectus amoris. Danach bestimmt er die Cardinaltugenden folgendermaßen. Die temperantia ist die Liebe, welche sich ungetrübt und rein an ihren Gegenstand hingiebt. Die fortitudo ist die Liebe, die leicht um des Geliebten willen Alles duldet. Die justitia ist die Liebe, die dem Geliebten allein dient und deßhalb auf die rechte Weise alles Andere beherrscht. Die prudentia ist die Liebe, welche dasjenige, wodurch die Gemeinschaft mit dem geliebten Gegenstand gefordert wird, zu unterscheiden weiß von dem, wodurch diese gehemmt wird. Oder er erklärt die temperantia als die Liebe, die sich Gott ungetrübt erhält, die fortitudo als die Liebe, die um Gottes willen Alles leicht erträgt, die justitia als die Liebe, die Gott allein dient und dadurch über alles Andere zu herrschen weiß, die prudentia als die Liebe, welche zu unterscheiden weiß das, wodurch der Mensch in seiner Beziehung zu Gott gefördert wird, von dem, wodurch er in dieser Beziehung gehemmt wird. Er bezeichnet die Liebe selbst als das Gewicht, wodurch die Seele ihre Richtung erhält. Ueber die Richtung des Menschen entscheidet die Richtung seiner Liebe.[2])

So finden wir bei Augustinus das Auseinanderhalten der nachher sogenannten theologischen Tugenden und der antiken Tugenden, so wie die Verbindung derselben, wenn auch nicht diese Benennungen. In dem enchiridion de fide, spe et caritate c. 117 entwickelt er die Lehre vom Glauben, von der Liebe und von der Hoffnung als dem bestimmenden christlichen Prinzip, wodurch jene alten Grundtugenden beseelt und verklärt werden; und wir erkennen darin wieder das Eigenthümliche des katholischen Elementes bei Augustin im Zusammenhang mit seinem Begriffe von der justificatio, wenn er der Liebe unter jenen drei Tugenden den höchsten Platz anweist. In diesem Sinne faßt er die Worte des Paulus: Die Liebe ist die

---

[1]) Unde mihi videtur, quod definitio brevis et vera virtutis: ordo est amoris.

[2]) Confess. XIII. c. 9. Pondus meum amor meus; eo feror, quocunque feror. cfr. De Civ. Dei XI. c. 28. Ita enim corpus pondere sicut animus amore fertur, quocunque fertur.

größeste unter ihnen. Wenn gefragt worden, sagt er, ob Jemand ein guter Mensch sei, so werde nicht darnach gefragt, was er glaube und hoffe, sondern was er liebe; denn wer auf rechte Weise liebe, der glaube und hoffe auch recht; wer aber nicht recht liebe, der glaube und hoffe umsonst.

Auch bei Gregor dem Großen erkennen wir den Geist der Augustinischen Sittenlehre darin, daß er die Einheit im Sittlichen hervorhebt. Auch er nimmt die Lehre von den vier virtutes principales wieder auf, aus welchen die übrigen Tugenden abzuleiten sind, behauptet aber, daß sie nur im Zusammenhang mit einander recht verstanden werden können, und daß es darauf ankomme, die Ordnung der Begriffe in der gehörigen Weise zu bestimmen. Als solche bezeichnet er diese: prudentia, fortitudo, justitia und temperantia. Den nothwendigen Zusammenhang der Cardinaltugenden in dieser Ordnung sucht er so nachzuweisen, daß er sagt, man müsse zuerst wissen, was man zu thun habe; das sei die prudentia; dieses Wissen könne aber nichts nützen ohne die fortitudo, welche die Kraft verleihe, das als recht Erkannte zu thun. Ein solches Wissen ohne Kraft zum Thun wäre viel mehr Strafe als Tugend. So gehörten prudentia und fortitudo zusammen. Wer nun der prudentia gemäß erkenne, was er thun solle und es fortiter ausführe, der werde auch gewiß ein justus sein. Mit der Gerechtigkeit aber müsse auch die temperantia verbunden sein; denn die justitia verfalle häufig in Grausamkeit, wenn sie nicht das rechte Maaß der temperantia habe; das sei die rechte justitia, quae temperantiae freno moderatur.[1])

Gregor weist auf den nothwendigen innern Zusammenhang aller Tugenden insbesondere dieser Cardinaltugenden hin. Auch er leitet die Einheit des Sittlichen von diesen drei Momenten: Glaube, Liebe, Hoffnung, ab; aber in der Art, wie diese drei Prinzipien wirksam sind, geben sich ihm jene vier Grundtugenden zu erkennen; in ihnen stellen sich die Formen der Wirklichkeit für jenes christliche Prinzip dar.[2]) So sagt er, die fortitudo sei keine wahre, wenn sie nicht das rechte Gute, das sie schützen, und das rechte Böse, welches sie abwehren soll, erkenne; die caritas sei keine wahre, wenn die De-

---

[1]) Jn Ezech. lib. I. Hom. III. § 8.

[2]) Op. I. 1427.

muth fehle, und keine wahre Demuth gebe es ohne Barmherzigkeit. Keine Tugend könne ohne die andere bestehen. Una virtus sine aliis aut omnino nulla est aut imperfecta.[1]) So sucht auch Gregor im Gegensatz gegen die vereinzelte, äußerlich quantitative Abschätzung des Ethischen auf den Mittelpunkt des christlichen Lebens, auf das in dem Glauben wurzelnde, göttliche Lebensprinzip das Wesen der Gesinnung in der Liebe zu beziehen. Aus der Wurzel der innern Gerechtigkeit, sagt er, müssen die einzelnen Zweige der Gerechtigkeit hervorgehen, wenn das Handeln als ein rechtes Opfer, als oblatio verae rectitudinis vor Gott gelten soll.[2]) Das Wesen aber dieser innern Gerechtigkeit besteht in der Liebe, welche von selbst aus sich alles Gute erzeugt. Wie viele Zweige Eines Baumes aus Einer Wurzel hervorgehn, so werden viele Tugenden aus der einen Liebe erzeugt. Der Zweig des guten Werks hat nichts Grünes, wenn er nicht im Zusammenhang mit der Wurzel der Liebe bleibt. Der Gebote des Herrn sind also viele und es ist doch nur Eins; viele in Beziehung auf die Mannigfaltigkeit der Werke, Eins in der Wurzel der Liebe.[3])

Wie Augustinus im Gegensatz gegen den Pelagianismus die Einheit des Sittlichen hervorhob und die Vereinzelung und Veräußerlichung des sittlichen Lebens abwehrte, so wurde Chrysostomus durch einen andern Gegensatz dazu bewogen, nämlich im Gegensatz gegen eine Richtung, welche auf mannigfache Weise einen trübenden Einfluß auf das ethische Urtheil dieser Zeit ausübte, indem man das Böse vorherrschend in die Sinnlichkeit setzte, und demnach die Tugend als die Bezähmung der Sinnlichkeit auffaßte, so daß, wenn man von diesem Standpunkt aus die in diesem Gebiet sich darstellenden Sünden auf das schärfste verurtheilte, man desto nachsichtiger war gegen andre sündhafte Richtungen. Eine solche Richtung wurde namentlich auch befördert durch die canones und Bußgesetze der Concilien. Gegen diese Richtung tritt Chrysostomus oft auf und weist die verborgenen Mächte des Bösen in der Gesinnung nach und zeigt, was zur Heiligung im wahren christlichen Sinne gehöre. Namentlich spricht er sich in der vierzigsten Homilie über den Matthäus gegen jene Richtung aus, in

---

[1]) lib. XXII. Moral. c. 1. Lib. II. in Ezech. Hom. 10 § 18.

[2]) lib. XIX. in Job. c. 23 § 38.

[3]) lib. II. in evang. Hom. 27 § 1.

der man geneigt war, die Bezähmung der sinnlichen Triebe zur Hauptsache zu machen und leicht solche, welche es darin weit gebracht hatten, für Heilige halten konnte, wenn sie auch unter der Larve einer solchen Herrschaft über die Sinnlichkeit die desto stärker wirkenden Mächte des Egoismus verdeckten. Er sagt im Gegensatz gegen diese Täuschung: „Wie sollen wir von dieser Krankheit uns freimachen, wenn wir bedenken, daß, wie der Unkeusche, so auch billig der Neidische von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen werden sollte. Jetzt aber wird das sogar als etwas Gleichgültiges betrachtet. Wenn wir dies nur als etwas Schlechtes erkennen, werden wir leicht davon frei werden. Weine und seufze, traure und rufe Gott an; erkenne, daß du an einer schweren Sünde leidest, und thue Buße. Und wenn du von solchen Empfindungen beseelt bist, wirst du bald geheilt sein. Aber wenn Einer fastet und ein wenig Geld den Armen giebt und dabei auch noch so neidisch ist, so glaubt er nichts Schlechtes begangen zu haben, obgleich er von der abscheulichsten Leidenschaft beherrscht wird". In gleicher Beziehung sagt er an einer andern Stelle[1]): „Der Hochmuth kann durch sich selbst allein jedes Gute der Seele verderben, wenn er auch Almosen, Gebet, Fasten vorfindet, was es auch sein möge; denn was hoch ist unter den Menschen, das ist ein Gräuel vor Gott (Luc. 16, 15). Also nicht allein Unkeuschheit, sondern auch Hochmuth befleckt die Menschen."

Auch Chrysostomus bezeichnet immer als das Prinzip der Einheit des christlich sittlichen Lebens die Liebe. In seiner dreiunddreißigsten Homilie über den 1 Corintherbrief[2]) sucht er nachzuweisen, wie, wenn alles negative Verbessern bei den Menschen nichts helfen könne, die Liebe, welche durch das Christenthum in das Herz komme, ihn von innen heraus umwandle. Die Liebe sei die große Meisterin, sie vermöge zur wahren Freiheit zu führen, sie bringe zur rechten Weisheit, sie könne aus Steinen Menschen machen. Bringe einen Feigen und übergieb ihn in die Hände der Liebe; nicht seine Natur wird eine andre, wohl aber entwickelt die Liebe in der feigen Seele ihre Macht.

Wir bemerkten schon, daß das Mönchsthum auf die Entwicklung der ethischen Begriffe im guten und im bösen Sinne einen be-

---

[1]) Hom. 17 in Joh.

[2]) T. X. 308 ed. Montf.

sondern Einfluß ausübte. So sind es manche zum Wesen des wahrhaft christlichen Lebens gehörige ethische Begriffe, welche durch das Mönchsthum vorzugsweise hervorgehoben wurden, an welche aber von dieser Seite her manche trübenden Einflüsse sich anschlossen, welche begründet waren in der Verdunkelung des Bewußtseins vom allgemeinen Priesterthum, in dem falschen Gegensatz zwischen Geistlichem und Weltlichem, einer hohen und niedern Moral, der Beobachtung der allgemeinen Christenpflichten und der höhern Rathschläge christlicher Vollkommenheit. Es gehört hierher vor Allem der Begriff der *Demuth*. Vom Standpunkte des Mönchsthums tritt sich hier eine zwiefache Auffassung entgegen. Einerseits stellte sich die Demuth in gewissen äußerlichen Geberden dar, die wir als eine pietistische Scheindemuth bezeichnen können. Gegen diese Richtung erklärt sich Chrysostomus, indem er den wahren Begriff der Demuth als des Grundzuges des Christenthums hervorhebt. Er ermahnt daher[1]) seine Zuhörer besonders zu der auf wahre Selbsterkenntniß gegründeten Demuth, indem er sagt: „Wer sich selbst für nichts hält, der ist es, der sich am meisten selbst kennt, sowie der Hochmüthige sich selbst am wenigsten kennt; daher pflegen wir auch im gemeinen Leben von dem Hochmüthigen zu sagen: Er erkennt sich selber nicht. Und was soll derjenige erkennen, welcher sich selbst nicht kennt? Denn, so wie, wer sich selbst erkennt, Alles erkennen wird, so wird, wer sich selbst nicht kennt, auch von allem Andern nichts erkennen.“ Jener wahren Demuth der Gesinnung, der *ταπεινοφροσύνη*, stellt er die bloß in gewissen Redensarten zur Schau getragene Scheindemuth, die *ταπεινοῤῥημοσύνη*, entgegen, welche er bei vielen seiner Zeitgenossen fand. Er sagt[2]): Die ächte Demuth der Gesinnung finden wir so leicht nirgends; aber die im Munde geführte Demuth ist häufig und mehr als Noth thut zu finden.“ In gleicher Beziehung sagt er an einer andern Stelle[3]): „Wenn wir selbst tausendfach Schlechtes von uns sagen, aber unwillig werden, dieses von Andern über uns zu hören, so ist das nicht mehr Demuth, nicht Sündenbekenntniß, sondern Scheinsucht und Eitelkeit. Du sagst: Wie kann das Scheinsucht sein, sich einen

---

[1]) Hom. 25 in Matth.
[2]) Hom. 3 in 1. Timoth.
[3]) Hom. 17 in Hebr.

Sünder nennen? Ja wohl, ist es das; wir erhalten dadurch den Ruf der Demuth, wir werden bewundert, gelobt. Was aber ist Demuth? Seine Sünde wirklich erkennen und die Schmähungen tragen".

Ebenso eifert Gregor der Große gegen die Ueberschätzung einer ascetischen Strenge, welche nicht von der wahren Liebe und Selbstverleugnung ausgehe, sondern zum Anschließungspunkt für Hochmuth und Eitelkeit diene[1]). Er bekämpft die Scheindemuth, welche unter der Hülle äußerlicher Selbsterniedrigung desto größeren Hochmuth verbirgt und die erstere selbst zur Nahrung des letzteren gebraucht[2]). Insbesondere polemisirt er gegen die Scheindemuth derer, welche das Bekenntniß ihrer Sündhaftigkeit und ihrer Sünden beständig im Munde führen und ein opus operatum daraus machen, während sie die Aufrichtigkeit dieses Bekenntnisses nicht beweisen, vielmehr durch die Art und Weise, wie sie die von Anderen ihnen gemachten Vorwürfe wegen ihrer Fehler aufnehmen, die Unaufrichtigkeit desselben an den Tag legen[3]).

Andererseits aber bildete sich noch als eine krankhafte Erscheinung die einseitig ascetische Richtung aus. In der christlichen Demuth kommt das negative und positive Moment zusammen, das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit von Gott und der eigenen Nichtigkeit und das Bewußtsein der Erhebung in und durch Gott. So geht im neuen Testamente der Bezeichnung jenes negativen Moments das positive zur Seite, welches Paulus mit dem καυχᾶσθαι ἐν κυρίῳ ausdrückt. Wenn nun das negative Element von dem positiven getrennt wurde, so entstand eine Mißgestalt der Demuth, weil das Bewußtsein von der christlichen Hoheit fehlte. Ferner bezieht sich Alles, was zum Wesen der Demuth gehört, nur auf das Verhältniß zu Gott. Eben darin, daß man sich vor Gott demüthigt, ist

---

[1]) Z. B. lib. II. in evangelia Hom. 32: Fortasse laboriosum non est homini relinquere sua, sed valde laboriosum est relinquere semet ipsum.

[2]) lib. XXVII. moral. §. 78: Sunt nonnulli, qui viles videri ab hominibus appetunt atque omne quod sunt, dejectos se ex hibendo contemnunt; sed tamen apud se introrsus quasi ex ipso merito ostensae vilitatis intumescunt et tanto magis in corde elati sunt, quanto amplius in specie elationem premunt.

[3]) lib. XXIV. moral. §. 22: Saepe contingit, ut passim se homines iniquos esse fateantur; sed quum peccata sua veraciter aliis arguentibus audiunt, defendunt se summopere atque innocentes videri conantur. Iste de confessione peccati ornari voluit, non humiliari, per accusationem suam humilis appetiit videri, non esse.

die Vermeidung alles knechtischen Sinnes eingeschlossen, und die Basis der wahren christlichen Freiheit gegeben. Nun wurde aber der Begriff der Demuth in der Weise mißverstanden, daß sie sich nicht in der Verleugnung des Eigenwillens in der Beziehung auf Gott, sondern vielmehr in der Verleugnung desselben im Verhältniß zu andern Menschen zeigen sollte.

So entstand der falsche Begriff der Demuth in dem Mönchsthum, die Verleugnung der freien Selbstbestimmung, indem man sich ganz und gar durch den Willen Anderer bestimmen ließ, und dasjenige auf das Verhältniß zur Kreatur übertrug, was nur auf das Verhältniß zu Gott paßte. Die menschliche Würde, die freie Vernunft, die das Christenthum doch zur Geltung bringt, wurde dadurch vernichtet. Jedoch abgesehen davon wird in der Mönchsmoral viel Gesundes in Bezug auf die Demuth gelehrt. So sagt z. B. J. Cassianus[1]): „Nicht Wunder zu thun forderte Christus seine Jünger auf, sondern von Herzen demüthig zu sein.“ So sagt der ehrwürdige Mönch Nilus, welcher sich aus einem ansehnlichen Staatsamt zu Konstantinopel auf den Berg Sinai zurückgezogen hatte im Anfange des 5. Jahrhunderts[2]): „Gott hat den Mönchen, schon ehe sie in die zukünftige Welt abgerufen werden, so große Gnade verliehen, daß sie keine menschliche Ehre wollen, und nach den mannigfachen Würden der Welt kein Verlangen tragen, sondern auch oft vielmehr vor den Menschen verborgen zu bleiben suchen.“ An einen Säulenheiligen richtet er die Warnung vor der Versuchung des geistlichen Hochmuths, indem er schreibt[3]): „Wer sich selbst erhöht, der wird gedemüthigt werden. Du hast nichts Preiswürdiges verrichtet und hast dich hoch auf eine Säule erhoben und willst das größte Lob erlangen. Aber hüte dich wohl, daß du nicht hienieden von sterblichen Menschen für den Augenblick auf übermäßige Weise gelobt werdest, nachher aber vor dem ewigen Gott gegen deine Hoffnung als elend erscheinen mußt, weil du dich hier mit unverdientem, menschlichem Lobe berauscht hast.“ Derselbe warnt einen solchen Styliten, er möge sich wohl in Acht nehmen, daß nicht, während sein Körper hocherhoben dastehe, seine Seele zur Erde

---

[1]) collat. XVII, 15.
[2]) Nil. lib. I. ep. 1.
[3]) lib. II. epist. 114.

herabgezogen werde, und mit ihren Gedanken fern sei von den himmlischen Dingen[1]).

Wir haben noch zwei eigenthümliche Begriffe in der Mönchsmoral hervorzuheben. Zuerst die Bezeichnung einer Tugend, der virtus discretionis[2]). Dieser Ausdruck ist der griechischen Bezeichnung *διάκρισις πνευμάτων* nachgebildet und bedeutet die Gabe der Prüfung zwischen den Gegensätzen, einen gewissen sittlichen Takt, vermöge dessen man überall das Rechte trifft (*σωφροσύνη*), sie soll das Auge des Geistes sein, alle Thaten und Gedanken sondern und prüfen und erkennen, was zu thun sei. Das Andere ist die Bezeichnung eines Gebrechens, des spiritus acediae. Dieses Wort ist aus dem Griechischen herzuleiten, hat aber eine ganz andere Bedeutung erhalten. *Ἀκηδία* sollte eigentlich Sorglosigkeit bedeuten, Heiterkeit des Gemüths, wie bei den alten Dichtern das Wort *ἀκήδης*, heiter, fröhlich, so vorkommt. Aber in der ethischen Terminologie des Mönchsthums hat es die entgegengesetzte Bedeutung bekommen. Die Vermittlung dazu finden wir im Hellenischen, in der Sprache der Septuaginta. Hier finden wir den Uebergang von dem Begriff „Sorglosigkeit" zu den Begriffen Nachlässigkeit, Stumpfsinn, Trübsinn. So kommt das Wort in der Bedeutung Betrübniß schon in der Septuaginta vor, und eine Spur davon findet sich auch bei Cicero[3]). In der Mönchsmoral bezeichnet es die Stimmung, wie sie aus einer einseitig kontemplativen Richtung bei Solchen hervorgeht, die nach ihrer Natureigenthümlichkeit gar nicht für dieselbe geeignet und darauf angelegt sind, das taedium oder die anxietas cordis, affinis tristitiae.

Dritter Abschnitt.

Die Geschichte der Lehre von den Gütern.

A. Die allgemeinen ethischen Richtungen.

Vergleichen wir die Anschauungen von den Gütern, in welchen das Reich Gottes sich darstellt, mit denen in der vorigen Periode,

[1]) l. l. gust. 115.
[2]) J. Cassian. coll. 2.
[3]) ad. Attic. 12, 45.

so trat hier die aneignende Richtung mehr hervor. Man kam leichter zu dem Bewußtsein, daß das Christenthum alle Güter der Menschheit in sich aufnehmen solle. Aber es trat auch das andere Extrem einer verweltlichten Richtung hervor, welches die vorhandenen Güter nicht in ihrer wahren Bedeutung als Organe für das Reich Gottes sich aneignen ließ. Und dies rief wiederum das andere Extrem hervor.

Auch in dieser Periode pflanzte sich die Vorstellung von einer übergesetzlichen Vollkommenheit, welche das Reich Gottes nicht in den Gütern der Menschheit, sondern auf einem darüberstehenden Gebiete darstellt, fort. Es wurde stets noch die Frage aufgeworfen, wie sich der Besitz der irdischen Güter zum Christenthum verhalte, ob sich die ungleiche Vertheilung mit dem christlichen Standpunkt vereinigen lasse, ob der Besitz eines Eigenthums demselben angemessen sei. Es gab noch immer eine Richtung Solcher, welche im Gegensatz gegen die Verweltlichung von allem irdischen Besitz sich lossagten und in der Verleugnung aller irdischen Güter die Vollkommenheit suchten. Es gab eine Richtung, welche darauf ausging, Gemeinschaften zu stiften, in denen alles Eigenthum aufhören und Alles Gemeingut sein sollte, wie in den Klöstern. Es hängt dies zusammen mit jenem falschen Begriff der Demuth und Selbstverleugnung. Zur sittlichen Darstellung der Individualität, der Persönlichkeit, gehört ja auch der Gebrauch und die Anbildung eines Eigenthums. Die Individualität und persönliche Freiheit würde verleugnet werden durch die Hingebung an solche Gemeinschaft und durch solche Verleugnung des Eigenthums.

Ambrosius von Mailand bespricht diese Frage wegen des Eigenthums in folgender Weise[1]). „Die Natur, sagt er, hat Allen Alles als Gemeingut verliehen; so hat Gott Alles entstehen lassen zur gemeinsamen Nahrung, und damit die Erde gemeinsamer Besitz Aller werde; die Natur hat nur ein jus commune, die usurpatio dagegen das jus privatum erzeugt". Dies kann nur so verstanden werden, als ob die Besonderung durch das Eigenthum der ursprünglichen Tendenz der Natur widerspräche, als ob dasselbe seinen Ursprung habe in der Sünde. Indessen ist es doch fraglich, ob Ambrosius in diesen nicht klar und bestimmt ausgedrückten Worten solches sa-

[1]) De offic. I. 28.

gen und die Stiftung des Eigenthums aus der durch die Sünde eingetretenen Störung der menschlichen Gemeinschaft ableiten wollte. Es kommt auf das Verständniß des zweideutigen Wortes usurpatio an, ob dasselbe als Gebrauch oder als Eigenmächtigkeit, Willkür aufgefaßt wird. Jedenfalls ist der Gegensatz, den Ambrosius macht, ein unklarer. Er hätte Vernunft und Natur unterscheiden und zeigen müssen, wie in der Aneignung der Natur durch die Vernunft das Wesen des Eigenthums begründet sei. Nach der Art, wie er sich ausdrückt, kann man ihn nur dahin verstehn, daß das Eigenthum etwas Sündhaftes sei.

Uebrigens aber hat Ambrosius sich doch auch gegen solche eine Richtung erklärt, welche allen Reichthum verdammt und Wegwerfung der irdischen Güter verlangt. Er sagt[1]): „Gott will nicht, daß die Güter weggeworfen, sondern verwaltet werden, dispensari. Hier liegt der Begriff zu Grunde, daß die irdischen Güter für das Reich Gottes sollen angeeignet werden. Gegen jene einseitig-ascetische Richtung, die den Reichthum verdammt, erklärte sich auch das Koncil zu Gangra in Pamphylien, welches eine merkwürdige Reaktion des gesunden christlichen Geistes gegen die Auswüchse des mönchisch-ascetischen Geistes bildet. Es erkennt einen Reichthum an, welcher mit Gerechtigkeit und Wohlthun bestehn könne. Auch Augustinus polemisirt[2]) gegen eine Behauptung der Pelagianer, welche den Besitz des Reichthums als unchristlich verwarfen, sich berufend auf das Gespräch Jesu mit jenem reichen Jünglinge, als wäre derselbe um des Reichthums willen vom Reiche Gottes ausgeschlossen worden. Augustinus erklärt, daß dem nicht also sei, und zeigt, daß der Grund davon in der Gesinnung liege, mit welcher der Reichthum gebraucht werde. Jener Jüngling habe arrogantius quam verius gesprochen. Er macht diejenigen, welche er bestreitet, darauf aufmerksam, daß, wenn sie diejenigen tadelten, die den Reichthum rühmen, sie sich nicht ihrer Tugend rühmen möchten. Alles kann Gegenstand des Hochmuths werden, auf die Gesinnung der Demuth kommt es überall an.

Ueber die Nothwendigkeit ungleicher Vertheilung des Besitzes unter den Menschen und über die einzig rechte Ausgleichung dieser

---

[1]) L. L. I. 30.
[2]) Ep. 157, §. 23.

Differenz erklärt sich Gregor der Große, indem er zeigt[1]), wie dasselbe Gesetz der ungleichen Vertheilung durch das geistige wie durch das leibliche Leben hindurchgehe, und von Gott geordnet sei, um die geistige Mittheilung unter den Menschen zu vermehren. Gott hätte jedem Lande alle Früchte mittheilen können; aber dann wäre der Verkehr aufgehoben. Durch die gegenseitigen Bedürfnisse würden die verschiedenen Länder aufgefordert, mit einander zu verkehren. So habe Gott auch verschiedene Geistesgaben ausgetheilt, damit Alle in Liebe sich an einander schließen möchten. Er betrachtet Alles als Organ für das Reich Gottes. Jeder hat Rechenschaft zu geben von der Verwaltung der ihm anvertrauten Güter. Auch der Arme, sagt er[2]), habe ein Talent empfangen, mit welchem er in Liebe wuchern solle.

Wie wir so eine Ansicht bemerken, welche den Besitz irdischer Güter nur dem Standpunkt der Unvollkommenheit anweist und von der Vollkommenheit ausschließt, so tritt uns nun eine andere Ansicht entgegen, daß nämlich aller andere Besitz, außer dem der Frommen, nur unrechtmäßig sei. Als locus classicus für diese Behauptung, daß nur die Frommen rechtmäßigen Besitz hätten, wurde der Ausspruch Proverb. 17, 6 angeführt, freilich nur nach der Septuaginta und der lateinischen Version. So aufgefaßt hat sich dieses Wort als eine Art von christlichem Sprüchwort fixirt: fidelis hominis totus mundus divitiarum, dem Gläubigen gehört die ganze Welt. Dieser Gedanke kann auf eine praktisch sehr verderbliche Weise verstanden werden. Es kann daraus eine revolutionäre Richtung hervorgehn, die darauf ausging, alle Verhältnisse des Besitzes als auf Sünde begründet umzustürzen. So wurde von den schwärmerischen Wiedertäufern dieses Wort gemißbraucht zur Vertheidigung der Zerstörung des Eigenthums und aller positiven Ordnung. Vielleicht ist von dieser Richtung schon eine Spur unter den Circumcellionen, jener schwärmerischen, revolutionären Partei der Donatisten, zu finden, indem sich dieselben als Feinde der Reichen zeigten. Doch ist das nicht gewiß. Wir erkennen dort eine Nachwirkung der einseitig ascetischen Richtung, welche das Christenthum von aller Gemeinschaft mit den Gütern dieser Welt fern halten will. Daher ihr Haß gegen den Reichthum.

---

[1]) Hom. in Ezechiel. I, 34.
[2]) Hom. in Evang. I, 10.

Es kommt bei jenem Gegensatz darauf an, was das heißt, daß nur den Frommen der Besitz der Welt gehöre; denn dies kann in einem falschen und in einem wahrem Sinn aufgefaßt werden. Der wahre Sinn dieses Wortes ist nur der, in welchem Christus von einem *κληρονομεῖν τὴν γῆν* spricht[1]), auf Grund des richtig verstandenen Begriffs vom Reich Gottes. Die Kirchenväter dieser Periode werden mit Unrecht beschuldigt, daß sie der falschen Auffassung Vorschub geleistet hätten. Wenngleich sie nicht ausführlich und klar genug ihre Ansicht entwickeln, so ist doch nicht zu verkennen, was sie damit sagen wollten, und jeder Mißverstand, wie z. B. von Augustin (ep. 103), entschieden ausgeschlossen. Er redet nur von einem idealen und ethischen Besitz. Er will nur dies sagen, daß der Begriff des Eigenthums in sittlicher Beziehung in der Aneignung der weltlichen Dinge vom Standpunkt des Reiches Gottes bedingt sei, daß das Eigenthum als ein sittliches Gut nur von den Frommen vermöge ihrer auf das Reich Gottes gerichteten Gesinnung besessen werden könne. Von diesem wahrhaft ethischen Besitz unterscheidet er den Besitz in juridischem Sinn, die possessio civilis, und findet es heilsam, daß von diesem Standpunkt aus ein Rechtszustand festgesetzt sei, um die Frommen in ihrem Besitz zu schützen; aber er betrachtet denselben nur als Vorbereitung für einen höheren Standpunkt. In gleichem Sinn sagt Hieronymus[2]): „Dem Geizigen fehlt das, was er hat, auf gleiche Weise, wie das, was er nicht hat. Hingegen besitzen die Frommen Alles, wenngleich sie nichts haben."

Vermöge des veränderten Verhältnisses zwischen Kirche und Staat in dieser Periode mußten mancherlei Fragen über das Verhältniß des Christenthums zu demselben zur Sprache kommen, und dabei solche Mißverständnisse, wie sie während der vorigen Periode in der damaligen Lage der Dinge begründet waren, jetzt durch die geschichtliche Entwicklung dieser Periode von selbst ihre Auflösung finden. Aber vom Standpunkt des Heidenthums wurde, z. B. von Julian, dem Christenthum vielfach der Vorwurf gemacht, daß es durchaus nicht für die Staatseinrichtungen passe. Dieser Vorwurf hatte einen mannigfachen Grund. Einmal ging er aus einem Mißverstand des Christenthums und namentlich jener buchstäblich aufgefaßten Stelle

[1]) Matth 5, 4.
[2]) Ep. 53 ad. Paulin.

der Bergpredigt hervor. Dann lag ihm aber auch die unleugbare Wahrheit zu Grunde, daß das Christenthum in der That nicht dazu da ist, um Gesetze für den Staat zu geben; seine Gesetze sind nur Gesetze für das Reich Gottes; sie werden mißverstanden und falsch angewandt, sobald man Staatsgesetze daraus macht. Ferner lag die Wahrheit zu Grunde, daß das Christenthum nie in demselben Sinne Staatsreligion werden sollte, wie das Heidenthum; denn das ist die große Wirkung des Christenthums, die Güter der Menschheit von der einseitigen Herrschaft der Staatsgewalt emancipirt und den Standpunkt, von welchem der Staat als das höchste Gut in sich beschließend angesehen wurde, aufgehoben zu haben. Zum Theil war jener Vorwurf auch begründet in dem eigenthümlichen Gegensatz, worin sich das Christenthum allerdings zu allem Dem in den Staatseinrichtungen befand, was mit dem früheren Standpunkt zusammenhing; es mußte dahin zielen, auch eine neue Entwicklung des Staats herbeizuführen. Theils waren jene Vorwürfe auch dadurch veranlaßt, daß man dem Christenthum zur Last legte, was nur diejenigen verschuldeten, die bloße Namenchristen waren.

Merkwürdig ist es, wenn der Kaiser Julian den Christen verbot, in ihren Schulen die klassischen Auctoren zu erklären und es der heiligen Schrift zum Vorwurf macht, daß sie ohne die antike Bildung nicht bestehen könne, und aus ihr allein nicht wahre menschliche Bildung hervorgehe. Die Voraussetzung davon ist das Mißverständniß, als hätte die Offenbarung nur den Zweck, menschliche Bildung zu erzeugen; sie soll vielmehr dem Menschen ein göttliches Lebenselement mittheilen, und so alles Menschliche verklären und die vorhandene Bildung als Stoff sich aneignen und durchdringen. Das war es, was Julian nicht begreifen konnte, weil er überhaupt nicht das Verhältniß des Göttlichen zum Menschlichen erkannte.

Augustin mußte auf solche Vorwürfe gegen das Christenthum antworten. Ein Heide von angesehener Familie, Volusianus, der sich über den Uebertritt zum Christenthum entscheiden wollte, sah sich veranlaßt ihm derartige Fragen vorzulegen[1]). Das Christenthum, meint er, sei unvereinbar mit dem Staatsleben; das sehe man aus den Vorschriften in der Bergpredigt, wie: Wenn Jemand dich auf den einen Backen schlägt u. s. w. Das sei doch Alles im Wider-

[1]) Ep. 136.

spruch mit den Staatseinrichtungen; darnach sei das Laster unstrafbar, und Alles der Willkür preisgegeben [1]). So würden denn auch durch solche Heere, welche diese Vorschriften des Christenthums beobachteten, dem Staat sehr große Uebel zugefügt werden, wie denn überberhaupt der Kriegsdienst nach solchen Vorschriften mit dem Christenthum unvereinbar sei. In seiner Antwort darauf [2]) erklärt Augustin zuerst in Beziehung auf die Bergpredigt: „Diese Vorschriften beziehen sich vielmehr auf die innere Gesinnung des Herzens [3]), als auf die äußerliche That. Im Verborgenen des Gemüths müssen allerdings stets Geduld und Wohlwollen bewahrt werden; aber in Rücksicht der äußeren That muß das geschehn, was für die, welche wir im Herzen lieben, am nützlichsten zu sein scheint.“ Augustin beruft sich gegen das buchstäbliche Verständniß der Stellen der Bergpredigt Matth. 5, 39., Luc. 6, 29 auf das Beispiel Christi und des Apostels Paulus, welche sie selbst nicht buchstäblich befolgt hätten. Er sagt: „Unser Herr Jesus, das außerordentliche Vorbild der Geduld, sprach, als ihm ein Backenstreich gegeben ward: Habe ich übel geredet, so beweise es, daß es Böse sei; habe ich aber recht geredet, was schlägst du mich? Er erfüllte also seine eigene Vorschrift nicht, wenn wir blos bei dem Buchstaben stehen bleiben. Denn er reichte dem Schlagenden nicht nicht die andere Backe hin, sondern hinderte vielmehr, daß der, der ihm das Unrecht zugefügt hatte, neues Unrecht beging; und doch war er bereit, nicht allein sich ins Angesicht schlagen zu lassen, sondern auch für diejenigen, von denen er Solches erlitt, am Kreuz zu sterben, für welche er ja am Kreuz betete: Vergieb ihnen, denn wissen nicht, was sie thun. In unserer Gesinnung müssen wir also immer die Liebe haben, so daß wir Böses nicht mit Bösem vergelten wollen; doch äußerlich müssen wir Vieles thun, wodurch wir vielmehr dem wahren Besten der Menschen als ihrer Neigung dienen, wie der Vater, wenn er seinen Sohn auch noch so scharf züchtigt, doch gewiß die väterliche Liebe nie verliert. Und wenn also der irdische Staat die Vorschriften des Christenthums beobachtet, so werden auch die Kriege selbst nicht ohne Liebe geführt werden, um die Besiegten desto leichter zur friedlichen, auf das, was

---

[1]) Christianam doctrinam utilitati non convenire reipublicae, quia nolunt stare rempublicam firmitate virtutum, sed impunitate vitiorum.

[2]) Ep. 138 ad Marcellinum.

[3]) praeparatio cordis quae intus est.

gut und recht ist, gegründeten Gesellschaft zurückzuführen; denn der, welchem die Freiheit Böses zu thun genommen, wird zu seinem eigenen Besten besiegt; denn nichts ist unglückseliger, als das Glück der Lasterhaften, wodurch die Ungestraftheit, welche die größte Strafe ist, gewährt und der böse Wille als der innere Feind gestärkt wird."

Augustin erklärt dann ausdrücklich, daß der Soldatenstand nicht unchristlich sei, und beruft sich dafür auch auf des Täufers Wort an die Soldaten Luc. 3, 14. Wenn das Christenthum, sagt er, alle Kriege als sündhaft verdammte, so würde den Soldaten, da sie den Rath des Heils verlangten, vielmehr gesagt werden, daß sie die Waffen wegwerfen und sich dem Kriegsdienste ganz entziehen sollten; es sei ihnen aber gesagt worden: Thut Niemand Gewalt noch Unrecht, und laßt euch begnügen an eurem Solde. Gegen diejenigen Heiden, die alles Verderben des damaligen römischen Reichs dem Christenthum Schuld gaben, sagt Augustin: „Diejenigen, welche sagen, die christliche Lehre sei dem Wohle des Staates nachtheilig, mögen uns nur solch ein Heer geben, wie die Lehre Christi den Soldaten zu sein gebietet, solche Bewohner der Provinzen, solche Männer und Frauen, solche Könige und Unterthanen, wie sie das Christenthum verlangt; und wir wollen sehen, ob sie dann noch wagen werden zu sagen, daß das Christenthum dem Staate nachtheilig sei, ob sie nicht vielmehr werden eingestehen müssen, daß diese Religion, wenn sie Gehorsam fände, ein großes Heil für den Staat wäre." Was man aus der Erfahrung zur Begründung jenes Vorwurfs gegen das Christenthum geltend zu machen suchte, indem man auf das verkehrte Verhalten mancher Christen hinwies, das weist er damit ab, daß er sagt: es sei ein Unterschied zu machen zwischen vitia hominum und vitia doctrinae. Diese seien nicht vorhanden im Christenthum. Wenn die Heiden die Ursachen des Sinkens der römischen Herrschaft und des damaligen allgemeinen Verderbens im römischen Reich dem Christenthum und dem Sturz des alten Götterthums durch dasselbe zuschreiben, so beruft er sich dagegen auf die Zeugnisse der alten Schriftsteller, namentlich des Sallust, von dem Verfall des römischen Lebens und weist darauf hin, daß der Untergang des römischen Reiches längst in der früheren Geschichte desselben vorbereitet gewesen sei; das Christenthum sei unschuldig an diesem Verderben; in ihm sei vielmehr die Kraft des Glaubens erschienen, welche aus demselben errette und bewahre. Christus und

und nur er sei es, der aus der Welt, die unter der Last so großer Uebel allenthalben zusammensinke, allmälig die Seinen errette, um durch sie seine herrliche Stadt zu erbauen.

B. Im Einzelnen.

In Beziehung auf manche einzelne Einrichtungen im Staate mußte noch die Frage entstehen, wie sie mit dem christlichen Standpunkt zu vereinigen seien. Durch das Christenthum wurde ja dem menschlichen Leben eine höhere Bedeutung und Weihe verliehen. So entstanden Skrupel über die Berechtigung der Todesstrafe. Schon in der vorigen Periode wollte daher ein Tertullian nicht gestatten, daß ein Christ ein höheres obrigkeitliches Amt übernähme, weil er durch dasselbe veranlaßt werden könnte, ein Todesurtheil zu fällen. Das Concil zu Elvira (305) verordnete[1]), daß die Magistratspersonen in dem Jahre, in welchem sie das Duumvirat verwalteten, des Besuches der Kirchen sich enthalten sollten. Ambrosius von Mailand wurde darüber von einem christlichen Richter Studius, bei welchem Gewissensbedenken über die Verwaltung seines Amtes entstanden waren, befragt[2]). Er antwortete ihm, es sei Grundsatz der außer der Kirche stehenden Sekten, der Donatisten und Novatianer, diejenigen, welche ein Todesurtheil gefällt hätten, von der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Die Kirche dagegen hielte sich nicht im Hinblick auf Röm. 13, 4 dazu befugt, Denjenigen, welche einen im Gesetz Gottes begründeten, ihnen von Gott übertragenen Beruf vollzogen hätten, die Communion zu versagen. Jedoch, während man nicht wage sie auszuschließen, enthielten sich die Meisten derselben freiwillig der Communion. Uebrigens aber sei zu unterscheiden zwischen dem, wozu die Auctorität das Recht gebe und dem, was die Barmherzigkeit rathe. Unpassend beruft sich Ambrosius hierfür auf das Beispiel Christi in der Erzählung von der Ehebrecherin; denn dieser Fall gehört nicht dem juridischen, sondern dem ethischen Gebiete an.

Ferner mußte die Frage nach dem Verhältniß der Leibeigenschaft zum Christenthum entstehn. Wir haben gesehn, wie dieser Gegensatz mit dem antiken Standpunkt nothwendig zusammenhing. Indem das Christenthum alle die Gegensätze in der Menschheit die nicht in der eigentlichen Natur des Menschen, sondern in der

---

[1]) can. 56.
[2]) Ep. 25. 26.

Sünde begründet sind, aufhob, brachte es die gemeinsame Ebenbildlichkeit aller Menschen mit Gott zum Bewußtsein, führte diese zur Verwirklichung in Allen und gründete durch die Erlösung eine Gemeinschaft des höheren Lebens, gegen welche alle übrigen Differenzen zurücktreten müssen, und auch der Gegensatz von Knechten und Freien verschwinden muß. Indessen, das Christenthum brachte keine plötzliche Revolution im socialen Leben hervor; es sollte auch in dieser Beziehung allmälig vom Geist und von der Gesinnung aus eine neue Schöpfung hervorbringen.

In dieser Periode wurde schon immer mehr erkannt, wie wenig das Verhältniß der Leibeigenschaft zu dem christlichen Standpunkt passe, obgleich diese Erkenntniß noch keine durchgreifende Veränderung im Ganzen zur Folge hatte. Während die äußerlichen Verhältnisse noch unangetastet blieben, erwies doch allmälig von Innen heraus die große Wahrheit: „In Christo ist kein Knecht noch Freier", ihre siegreiche Kraft. Schon geschah es, daß manche christliche Herrschaften sich berufen fühlten, ihre Knechte frei zu lassen, besonders zu dem Zweck, damit sie sich einem der Religion geweihten Leben widmeten. Auch ließen sich die Stimmen der ausgezeichnetsten Prediger gegen die Leibeigenschaft und für die in Allen gleiche Menschenwürde vernehmen. So sagt Chrysostomus in seinem ersten Buch über die Zerknirschung[1]), in dem er den Wahn derer bekämpft, welche, von der alten heidnischen Denkweise noch beherrscht, einen Unterschied zwischen Menschen und Menschen zu machen gewohnt waren und zeigt, daß sie gegen die Menschen als Menschen und als christliche Brüder dieselben Pflichten hätten: „Als deinen Bruder hast du nicht blos den Freien und den in weltlichen Rang dir Gleichstehenden anzusehn, sondern auch den Knecht; denn in Christo ist weder Knecht noch Freier nach dem Apostel (Gal. 3). Wir werden also dieselbe Strafe zu leiden haben, wenn wir auch gegen die Knechte eitler Weise heftig werden; denn auch der Knecht ist dein Bruder, er ist der wahren Freiheit gewürdigt worden." Er leitet[2]) den Ursprung der Knechtschaft von der Sünde Hams gegen den Vater Noah und dem von diesem ausgesprochenen Fluch ab (Gen. 9, 22) und ruft dann aus: „Siehst du, daß die Knechtschaft von der Sünde herrührt? Soll ich dir zeigen, wie in der Knechtschaft die Freiheit

[1]) *περὶ κατανύξεως* §. 3.

[2]) Hom. in Lazarum VI. §. 7.

erworben werden kann?" Er beruft sich nun auf das Beispiel des Onesimus und fährt dann fort: „Knecht und Freier sind bloße Namen. Wie viele Herren liegen betrunken auf ihrem Bett und die Knechte stehen nüchtern daneben; wen soll ich nun Knecht nennen, den Knecht des Menschen oder den Gefangenen seiner Begierden? Jener ist den äußerlichen Verhältnissen nach Knecht, dieser trägt seine Gefangenschaft im Innern mit sich herum." In einer Predigt [1]) sagt derselbe: „Glaubet ja nicht, daß, was ihr gegen einen Knecht thut, Gott euch so vergeben wird, weil es gegen einen Knecht geschieht; die weltlichen Gesetze machen einen solchen Unterschied zwischen den Menschen, weil sie von Menschen herrühren. Das Gesetz des gemeinschaftlichen Herrn aber weiß von keinem solchen Unterschiede, weil es dieselben gemeinschaftlichen Segnungen auf Alle verbreitet, Allen dieselben Güter mittheilt. Wenn aber Jemand fragt, woher die Leibeigenschaft in das menschliche Leben gekommen, denn ich kenne Viele, die gern eine Auskunft darüber erhalten möchten, so muß ich euch sagen: die unersättliche Habsucht der Menschen hat die Knechtschaft hervorgebracht; denn Noah, Abel, Seth und die Uebrigen hatten keine Knechte. Die Sünde hat die Knechtschaft hervorgebracht, sodann die Kriege und Schlachten, in denen Gefangene gemacht wurden. Aber, sagt man, Abraham hatte doch Knechte. Ja, aber er behandelte sie nicht wie Knechte; er sorgte für seine Knechte, wie für sich selbst." Ueber die große Wahrheit 1 Cor. 7, 22. 23 spricht er sich in folgender Weise aus [2]): „In Christo sind Beide (Knecht und Freier) gleich; denn dein Herr ist ebenso gut als du Christi Knecht. Wie ist denn der Knecht ein Freier geworden? Weil Er nicht allein von der Knechtschaft der Sünde dich befreit hat, sondern auch, obgleich du Knecht bleibst, von der äußerlichen Knechtschaft selbst. Das Christenthum läßt den Knecht nicht Knecht bleiben, das ist das Wunderbare. Und wie kann der Knecht, obgleich er ein Knecht ist, doch kein Knecht sein? Wenn er Alles um Gottes Willen thut, wenn er nicht heuchelt, wenn er nicht thut, um vor den Menschen zu scheinen: das heißt den Menschen dienen und doch frei sein. Oder wie wird wiederum ein Freier zum Knecht? Wenn er im Schlechten den Menschen dient.

---

[1]) Hom 22. in Ehp.

[2]) Hom. 40. in 1 Cor.

Das ist die wahre Freiheit, die auch in der Knechtschaft hervorleuchtet. Das ist die Art des Christenthums, daß es auch in der Knechtschaft Freiheit verleiht."

Augustin handelt in seiner Erklärung der Bergpredigt[1]) von der Art, wie man mit dem Besitz der weltlichen Dinge der Billigkeit nach verfahren solle; er erwähnt hier auch des Besitzes der Knechte und spricht dagegen, daß man die Leibeigenen als eine Sache ansehe. „Der Christ, sagt er, darf nicht einen Sklaven so als sein Eigenthum betrachten, wie ein Pferd oder Silber, obgleich es geschehen könnte, daß ein Pferd einen höheren Preis hätte als ein Sklave, und noch mehr etwas von Gold oder Silber. Wenn aber der Sklave von dir besser zur Verehrung Gottes erzogen oder angeleitet wird, als von dem, der ihn dir entreißen will, so weiß ich nicht, ob Jemand wagen könnte, zu sagen, daß er wie ein Kleid verachtet werden dürfe; denn der Mensch muß den Menschen wie sich selbst lieben, da der Herr sogar von ihm verlangt, daß er seine Feinde liebe."

Der Abt Isidorus von Pelusium schrieb, indem er sich für einen Sclaven bei dessen Herrn verwandte: „Ich hätte nicht geglaubt, daß der Freund Christi, der die Gnade kennt, die Allen die Freiheit verliehn, noch einen Sclaven haben sollte.

Gregor der Große äußert sich bei Freilassung zweier Sclaven in einer darüber ausgestellten Urkunde[2]): „Da unser Erlöser, der Urheber der ganzen Schöpfung, die menschliche Natur deshalb annehmen wollte, um uns durch seine Gnade von den Fesseln der Knechtschaft, in denen wir gefangen waren, zu befreien, und uns zur ursprünglichen Freiheit wieder herzustellen, so geschieht etwas Heilsames, wenn die Menschen, welche die Natur von Anfang an frei geschaffen, und welche das Völkerrecht dem Joch der Knechtschaft unterworfen, der Freiheit, in welcher sie geboren worden, wiedergegeben werden." Auch er leitet alle Ungleichheit des Gehorchens und Befehlens unter den Menschen von der Sünde ab, meint aber, daß sie auf dem jetzigen Standpunkte noch etwas Nothwendiges sei; eine verborgene Fügung habe dies so geordnet; jene Verschiedenheit, die eigentlich aus der Sünde stamme, sei durch göttliches Gericht

---

[1]) Comment. de sermone domini in monte I. §. 59.

[2]) Epist. VI. 12.

so geordnet; denn von Natur sollten die Menschen nur über die Thiere, nicht über die übrigen Menschen herrschen [1]). In Beziehung auf die Entdeckung, daß eine Frau, welche man für eine Sclavin hielt, als eine frei geborene sich erwies, schreibt er, daß dieselbe revelante Deo libertatis auctore approbata sit libera [2]).

Von Johannes Eleemosynarius, welcher von 606—616 Patriarch von Alexandria war, wird berichtet, daß er die, welche ihre Knechte hart behandelten, zu sich kommen ließ und zu ihnen sprach: „Gott hat uns die Knechte nicht gegeben, daß wir sie schlagen, sondern daß sie uns dienen sollen; vielleicht aber auch nicht dazu, sondern damit sie aus den Mitteln, welche Gott uns verliehen, ihren Lebensunterhalt erhielten. Denn sage mir: Was hat ein Mensch dafür gegeben, Einen zu kaufen, der nach dem Bilde Gottes geschaffen und dieser hohen Ehre von Gott gewürdigt worden. Besitzest du, der du sein Herr bist, etwas mehr an deinem Leibe oder in deiner Seele? Ist er dir nicht gleich in Allem? Höre, was Paulus sagt: Wie viele Euer auf Christum getauft sind, die haben Christum angezogen. Hier ist kein Knecht noch Freier; ihr seid Alle Eins in Christo. Wenn wir also bei Christo einander gleich sind, so lasset uns auch unter einander selbst gleich werden; denn Christus hat die Knechtsgestalt angenommen, uns zu lehren, daß wir gegen unsere Knechte uns nicht überheben sollen; denn es ist Ein Herr Aller, der im Himmel wohnt und auf das Niedrige sieht (Ps. 113, 6); nicht das Hohe, sondern das Niedrige, hat er gesagt. Was ist doch das Gold, das wir dafür gegeben haben, um den, welcher eben so wie wir von dem Herrn geehrt, mit uns durch das Blut des Herrn erkauft worden, als unsern Knecht uns zu unterwerfen, den, um dessetwillen Himmel und Erde erschaffen worden, dem die Engel dienen, um dessetwillen Christus die Füße seiner Knechte gewaschen, für den er gekreuzigt worden, und Alles gelitten hat? Du aber schändest den, der von Gott geehrt worden, und gehst so schonungslos mit ihm um, als ob du nicht dieselbe Natur mit ihm gemein hättest." Und wenn dann solche Strafrede nichts fruchtete und der Knecht doch nicht besser behandelt wurde, so kaufte er ihn selber los und schenkte ihm die Freiheit [3]).

[1]) Moral. XXI. § 22.
[2]) Epist. VII. 1.
[3]) Act. Sanct. Jan. T. II. §. 61. f. 510.

Ein anderer wichtiger Gegenstand, der in Beziehung auf die Staatsverhältnisse in dieser Periode zur Sprache kam, war die Frage über die Grenze der Staatsgewalt hinsichtlich der individuellen Freiheit, insbesondere der Gewissensfreiheit und der Ausübung der individuellen religiösen Ueberzeugung. Diese Frage wurde namentlich auf Veranlassung der Streitigkeiten mit den Donatisten verhandelt. Aus den allgemeinen bereits entwickelten Ursachen war es schon längst Praxis geworden, daß Staatsgesetze auch über die in Sachen der Religion Andersdenkenden erlassen wurden, daß man durch Staatsgesetze die Ausübung der heidnischen Religion und die Verbreitung der Häresieen zu verhindern suchte. Als nun von diesen Grundsätzen auch in dem Verfahren gegen die Donatisten im nördlichen Afrika Gebrauch gemacht wurde, lehnten sich diese dagegen auf, indem sich in ihnen überhaupt eine Reaktion des älteren christlichen Standpunktes der absoluten Trennung von Staat und Kirche gegen die neuere Vermischung beider darstellte. Sie sagten manches Treffende darüber; das Gebiet der religiösen Dinge sei ein heiliges Gebiet, welches Gott allein sich vorbehalten habe, in welches keine menschliche Macht eingreifen dürfe; die in dieser Beziehung von Gott dem Menschen verliehene Freiheit dürfe von Niemand beeinträchtigt werden; die Religion müsse frei sein; nur mit freier Ueberzeugung könne Gott auf ihm wohlgefällige Weise gedient werden. „Haben wohl die Apostel, sagt der donatistische Bischof Petilian, Jemand verfolgt, oder hat Christus Einen der weltlichen Macht überliefert? Christus verfolgte Keinen, denn er wollte die Menschen zum Glauben einladen, nicht zwingen. Warum erlaubt ihr aber nicht Jedem, seinem freien Willen zu folgen, da Gott der Herr selbst dem Menschen den freien Willen verliehen hat. Christus lehrt Unrecht dulden, nicht solches zufügen. Der Apostel erwähnt, was er geduldet, nicht, was er andern Böses zugefügt hat. Was habt ihr aber mit den Fürsten dieser Welt zu thun, in welchen die Christenheit immer nur ihre Feinde erkannte?[1]“) Der donatistische Bischof Gaudentius sagt: „Gott hat den Menschen frei geschaffen nach seinem Ebenbilde. Wie wird durch menschliche Herrschaft entrissen, was Gott nur verliehen? Welches Sacrilegium, daß menschliche Anmaßung das nimmt, was Gott verliehen hat, und daß sie sich eitel

[1]) August. c. lib. Petiliani II. §. 178. 180.

rühmt, dies für Gott zu thun! Es ist eine große Beleidigung Gottes, wenn er von Menschen vertheidigt wird. — Der allmächtige Gott gebrauchte Propheten, um das Volk Israel zu bekehren; er gebot es nicht Fürsten; der Heiland der Seelen, der Herr Christus, sandte, seinen Glauben zu verkündigen, Fischer, nicht Soldaten." Indessen gelang es den Donatisten in dieser Beziehung besser, das Negative, als das Positive zu erörtern; sie waren geneigt, ein Extrem dem andern entgegenzustellen. Wenn ihre Gegner Kirche und Staat zu sehr vermischten, so ließen sie sich verleiten, den Gegensatz zwischen beiden, der in dem früheren Verhältnisse der Kirche zu einem heidnischen Staate begründet war, als etwas, das immer fortdauern sollte, festzustellen.

Augustinus sah sich nun von der anderen Seite durch das Interesse für seine Sache bewogen, als Gegner der Donatisten aufzutreten und ihre Gründe zu bekämpfen. So wurde zum ersten Male über diesen Gegenstand ausführlich verhandelt. Er hält den Donatisten entgegen: „Aus jenem Prinzip, daß der Staat sich um die Frömmigkeit seiner Unterthanen nicht zu bekümmern habe, weil diese allein aus freier Ueberzeugnng kommen könne, und Alles der Freiheit eines Jeden überlassen müsse, würde folgen, daß der Staat also auch allen Lastern seiner Unterthanen völlige Freiheit lassen müsse. Oder sollten Mord, Ehebruch und alle anderen Laster bestraft werden und die Sacrilegien allein ungestraft bleiben?"[1]) So vertheidigt er denn gegen die Donatisten die Strafgewalt des Staates in religiösen Dingen. In sophistischer Weise argumentirt er aus Gal. 5, 19 folgendermaßen: „Spaltungen und Sekten werden hier von Paulus aus derselben Quelle innerer Verderbniß, der σάρξ, wie alle anderen Laster, abgeleitet und mit diesen daher zusammengestellt. Wenn nun der Staat gegen die einen Früchte des Fleisches, die Häresien, keine Strafen anwenden darf, so darf er sie auch gegen die anderen nicht anwenden. Paulus nennt dort unter den Aeußerungen des Fleisches Götzendienst, Giftmischerei. Wenn der Staat nun wider diese die Strafgewalt hat, warum denn nicht auch in haereticos atque impias dissensiones, cum in iisdem iniquitatis fructibus auctoritate apostolica numerentur[2]).

---

[1]) c Gaudent Donatist. l. I. §. 20.

[2]) Contra epist. Parmeniani l. I. §. 16.

Augustinus hält hier den sittlichen und den juridischen Standpunkt gar nicht auseinander; er berücksichtigt nicht die Verschiedenheit des religiös-sittlichen Gesichtspunktes, von welchem Paulus ausgeht, und des politisch-juridischen, von welchem der Staat allein ausgehen kann. Er geht von dem Prinzip aus, daß die Gewalt des Staats zu strafen auf das Böse als solches sich beziehe ohne Rücksicht auf das besondere Gebiet des Staates. Der Obrigkeit ist das Schwerdt gegeben; sie ist nach göttlicher Ordnung dazu berufen, es zu führen. Diese Wahrheit wendet Augustinus auf alles Unsittliche in gleicher Weise an, und so auch auf das Irreligiöse. Und daraus ergiebt sich, daß der Staat berufen sei, seine Strafgewalt ebenso wie gegen die äußerlichen Ausbrüche des Bösen, so auch gegen die äußerlichen Ausbrüche der Häresie und des Schisma anzuwenden. Er würde auch die Aufgabe haben, durch äußere Mittel und Zucht die Menschen zur Sittlichkeit zu erziehen. Nach diesem Grundsatz würde es dahin kommen, daß die Sittlichkeit durch Polizei, wie in China, erzeugt würde.

Indessen Augustinus, der das Wesen der wahren Sittlichkeit so gut verstand, daß er weit entfernt war von der Meinung, als wenn das Sittliche nur ein äußerliches opus operatum wäre, der so nachdrücklich von der Wahrheit, daß das Wesen des Sittlichen in der Gesinnung bestehe, die eine Wirkung des neuen göttlichen Lebens ist, müßte in den offenbarsten Widerspruch mit sich selbst gerathen sein, wenn er wirklich gemeint hätte, die Menschen könnten von Außen durch die Staatsgewalt sittlich und fromm gemacht werden, und so jenen Grundsätzen völlig untreu geworden sein. Er hatte ja früher selbst von jenem Standpunkt aus die Anwendung der Strafgewalt in Angelegenheiten der Religion bestritten. Als auf dem Concil zu Carthago 404 davon gehandelt wurde, daß man von dem Kaiser neue Strafgesetze gegen die Donatisten verlangen solle, um dadurch Viele desto leichter zur katholischen Kirche zurückführen zu können, erklärte er sich dagegen, indem er sagte, man müsse nur mit dem Worte handeln und durch Gründe zu siegen suchen; durch Gewalt könne man wohl die Menschen zu Heuchlern machen, aber nicht zu wahrhaft frommer Gesinnung und Ueberzeugung führen; mit erheuchelten katholischen Christen könne der Kirche nicht gedient sein. Sollte er dies ganz vergessen haben? Das ist allerdings nicht anzunehmen.

Auch jetzt erkannte er an, der Staat könne durch Strafen ebensowenig auf die sittliche Gesinnung als auf die innere Frömmigkeit einwirken. Auch jetzt berief er sich darauf, daß der Staat das sittlich Gute mit äußeren Mitteln nicht erzeugen, die böse Gesinnung nicht wirklich unterdrücken könne; auch das Gute komme nur aus dem freien Willen [1]). Immer blieb es seine Ueberzeugung, daß die blos äußerliche Gemeinschaft mit der Kirche, welche allein durch Furcht vor Strafen erzwungen werden könne, Keinen zum Mitgliede des Reiches Gottes mache.

Aber, schloß er nun weiter, soll denn der Staat deshalb nun alles Böse frech um sich greifen lassen? Freilich, meint er, kann er auf den Willen nicht unmittelbar einwirken, aus schlechten Sitten nicht gute machen, die nur von dem freien Willen ausgehn können; wohl aber kann er die äußerlichen Ausbrüche des Bösen hemmen durch seine Gewalt; das kann durch die Strafe gewirkt werden, daß das Böse gehindert werde, nach Außen hin mächtig hervorzubrechen. Daraus schließt er nun weiter, indem er sagt: wie dies der Beruf des Staates sei in Beziehung auf das Böse, so gelte dies auch im Bereiche der Frömmigkeit; wenn er auch keine Frömmigkeit erzeugen könne, so sei es doch seine Pflicht, wie alle äußerlichen Ausbrüche des Bösen, so auch die der Häresieen zu unterdrücken.

So hatte Augustin denn von dieser Seite seine Ansicht geändert, ohne sein Grundprinzip aufzugeben. Seine eigentlichen Prinzipien hätten ihn zur Vertheidigung einer unbedingten Freiheit in Sachen der Ueberzeugung hinführen sollen. Aber dem trat bei ihm sein äußerlich aufgefaßter Begriff von der Kirche und die Macht der herrschenden kirchlich-politischen Strömung und Stimmung entgegen. Dazu kam, daß ihm Beispiele von solchen Donatisten vorgeführt wurden, die, wenn auch nicht im Grundprinzip ihrer Ueberzeugung umgebildet, doch allmälig zu einer Aenderung ihrer Ansichten seien geführt worden; und solche Beispiele verfehlten nicht, auf ihn einen Eindruck zu machen und jenen in der Verwechselung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche begründeten Irrthum zu befestigen. Dieser Irrthum bestand darin, daß er die Grenze zwischen dem Sittlichen und Juridischen nicht festhielt, und der Frage nach dem, was heilsam ist, die Frage nach dem, was recht ist, nicht vorangehn ließ,

---

[1]) Cont. lit. Petit. l. II. §. 184.

und überhaupt auf die Untersuchung der letzteren sich nicht einließ. Er warf daher verschiedenartige Gebiete zusammen, indem er nicht untersuchte, was die Grenze jeder menschlichen Gewalt über seines Gleichen, und die naturgemäße Schranke jeder Staatsgewalt sei. Er ließ sich mehr durch die Praxis fortreißen, als daß er nach festen Begriffsbestimmungen verfuhr und nach sicheren und klaren Prinzipien handelte.

Es konnte ihm aber auch dabei die Inconsequenz der Gegner, vermöge der Macht irrthümlicher Voraussetzungen, die in der kirchlichen Praxis schon allgemein herrschend gewordene Prinzipien erlangt hatten, zu Hülfe kommen. Er berief sich darauf, daß es allgemein herrschender, auch von den Donatisten anerkannter Grundsatz sei, gegen den Götzendienst die Strafgewalt des Staats anzuwenden. „Wer wird nicht, fragt er, die Gesetze, durch welche die Kaiser die Opfer sogar bei Lebensstrafe verbieten, gut heißen?" So konnte er nun weiter fragen: Warum soll der Grundsatz nicht von der Häresie gelten? Freilich fragt sich, in wie weit die Donatisten hier consequent waren, ob sie sich wirklich in solchen Widerspruch mit sich selbst, wie Augustin ihnen zur Last legt, verwickelten, oder ob sie auch in dieser Hinsicht gegen jenen Grundsatz protestirten und überhaupt an dem Grundsatz festhielten, daß der Staat mit der Kirche nichts zu thun habe, wie dies wenigstens dazu paßt, daß sie die Regierung des Kaisers Julian willkommen hießen.

Auch jetzt noch sprach Augustin es als seine Ueberzeugung aus, daß Keiner gegen seinen Willen gezwungen werden könne und dürfe, eine Ueberzeugung anzunehmen. Aber er behauptete zugleich, daß der Mensch doch auf mannigfache Weise durch äußere Mittel, durch Leiden, für Glauben und Bekehrung könne vorbereitet werden. Er beruft sich auf das Beispiel Gottes, der die Menschen durch Leiden erziehe und sie so zum Bewußtsein ihrer selbst und zum Glauben führe, auf das Beispiel des Vaters, der den Sohn züchtige zu dessen Bestem. Er meint, wenn durch die Strafmittel des Staats direkt auch nur die äußerlichen Ausbrüche des Bösen bestraft würden, so könne doch zugleich indirekt auf die Gesinnung und Ueberzeugung dadurch eingewirkt werden. „Wer zweifelt daran, sagt er, daß es besser sei, durch Unterricht als durch Furcht vor Strafe oder Leiden zu Gott geführt zu werden; aber weil die Ersteren, welche durch die Belehrung allein sich leiten lassen, besser sind, dürfen

darum doch die Anderen nicht vernachlässigt werden. Gieb mir Einen, der in rechtem Glauben und wahren Bewußtsein, mit ganzer Kraft seiner Seele sagt: „Meine Seele dürstet nach Gott", so ist für einen Solchen nicht allein die Furcht vor zeitlichen Strafen oder kaiserlichen Gesetzen, sondern auch die Furcht vor der Hölle unnöthig, ihm ist Alles, was ihn von seinem höchsten Gute trennt, Strafe genug. Aber Viele müssen oft wie schlechte Knechte durch die Geißel zeitlicher Leiden zu ihrem Herrn zurückgerufen werden, ehe sie zu dieser höchsten Stufe religiöser Entwicklung gelangen [1])".

So blieb hier Augustin selbst dem Grundsatz nicht treu, für den er so nachdrücklich zeugte und den in das allgemeine Bewußtsein eingeführt zu haben er das große Verdienst hat: daß nämlich kein Zweck das Mittel heiligen, daß heilige Zwecke nur durch heilige Mittel erreicht werden können. Er unterließ hier die Untersuchung, ob denn das Mittel wirklich ein rechtes sei und durch dieses Recht des Staats und menschlicher Gewalt überhaupt sich rechtfertigen lasse, während er durch den Zweck das Mittel rechtfertigen wollte. Auf diese Weise ließ sich aber Alles leicht rechtfertigen, was unter dem Namen der Liebe geschehen konnte. Was konnte nicht Alles geschehen, wenn die Grenze zwischen individueller Freiheit und Staatsgewalt nicht festgehalten wurde, wenn man überhaupt von dem Begriff einer Erziehung ausging, der die Menschen als unwürdig betrachten und Menschen an Gottes Stelle setzen ließ? So sehen wir, wie von Augustinus Prinzipien ausgesprochen wurden, welche, an sich unsittlich, die verderblichste Anwendung zuließen.

Und diese falsche Theorie, welche er unabhängig von der Schrift in seinem systematischen Geiste auf Grund irriger Voraussetzungen sich gebildet hatte, suchte er nun auch durch eine mißverstandene Bibelstelle zu begründen. Er glaubte in dem Gleichnisse von dem Gastmale (Luc. 14), bei dessen Erklärung er die Regel von der Auffassung und Festhaltung des Vergleichungspunktes nicht berücksichtigte und das Wort *ἀναγκάζειν* V. 23 zu buchstäblich auffaßte, die Begründung jener Theorie von dem *ἀναγκάζειν εἰσελθεῖν*, von dem coge oder compelle intrare in ecclesiam zu finden, jener Theorie

---

[1]) Ep. 185 ad Bonifac. §. 24.: Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, i. e. in haeresibus et schismatibus coguntur intrare. In illis, qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia; in iis autem, qui coguntur, obedientia coercetur.

nämlich, daß man Zwangsmittel anwenden dürfe und müsse, um die Menschen zur Theilnahme an dem Gastmale, d. h. zur Gemeinschaft mit der allgemeinen sichtbaren Kirche, außerhalb welcher die Seligkeit nicht erlangt werden könne, hinzuführen[1]). Die Anwendung dieser Prinzipien wurde allerdings durch Augustins Gesinnung gemildert. Wir finden auch nachher noch Beispiele davon, daß er in seiner Handlungsweise von einem milderen, christlichen Geiste sich leiten ließ, nicht von einem solchen, der jenen veränderten Grundsätzen entsprach. Er verlangte, daß auch Gewaltthaten wüthender Circumcellionen, am Geistlichen begangen, nicht nach der Strenge der Gesetze, sondern nach dem Geiste christlicher Milde bestraft würden; und wenn er seinen Zweck nicht anders erreichen konnte, wollte er sich selbst deshalb an den Kaiser wenden[2]). Aber durch ihn war nun die falsche biblische Begründung jenes allgemein herrschenden Irrthums für Jahrhunderte wie klassisch festgestellt. Aus jenen so begründeten Prinzipien konnten in den folgenden Zeiten alle despotischen Gewaltmaßregeln und alle Gräuel der Inquisition abgeleitet und begründet werden. Zwar erklärt Augustin immer, daß Alles nur von der Gesinnung der Liebe ausgehen müsse; aber was half dieser Grundsatz bei einer Theorie, die aller Willkür freien Spielraum gab? Durch ihn war nun eine Theorie aufgestellt und begründet, die, wenn sie auch in der Anwendung durch seinen frommen menschenliebenden Geist gemildert wurde, doch den Keim des ganzen Systems des geistlichen Despotimus, der Intoleranz und der Verfolgungssucht bis zu dem Inquisitionsgericht enthielt. Wir sehen hier, wie wichtig es ist, die Wahrheit im Prinzip festzuhalten, da in dem Prinzip schon alle Folgerungen mitgesetzt sind.

---

[1]) S. Ep. 93 ad Vincent. Ep. 185 ad Bonifac. §. 24: Hi qui inveniuntur in viis et sepibus, i. e. in haeresibus et schismatibus coguntur intrare. In illis, qui leniter primo adducti sunt, completa est prior obedientia; in istis autem, qui coguntur, inobedientia coercetur.

[2]) Cf. Ep. 139 ad Marcellinum.

Dritte Periode.

Die Entwicklung der christlichen Sittenlehre von Gregor d. Gr. bis zum Anfang der scholastischen Theologie (vom Ende des 6. bis zum 12. Jahrhundert.)

A. Im Allgemeinen.

Nachdem sich die Entwicklung der christlichen Sittenlehre während der ersten 6 Jahrhunderte in der Kirche des alten römischen Reiches vollendet hatte, und in der griechischen Kirche mit dem wissenschaftlichen Leben und Streben auch die Entwicklung des Ethischen immer mehr in Abnahme gekommen war, eröffnete sich jetzt für die abendländische Kirche ein neuer großer Schauplatz der Wirksamkeit. Jedoch blieb in den nächsten Jahrhunderten, die wir vor uns erblicken, das Praktische mehr vorherrschend und es war noch kein Raum für ein eigenthümliches wissenschaftliches Leben. Es sind die Jahrhunderte, in denen das Christenthum eine neue große Umbildung in dem Leben der Völker, die auf dem Schauplatz der Geschichte erscheinen, bewirkt, und namentlich dem christlichen Prinzip in dem Geiste der germanischen Völkerstämme eine neue Bildungssphäre bereitet wird. Dies wurde nun auch mit die Grundlage für eine neue Gestaltung der wissenschaftlichen Entwicklung, wenn dieselbe auch nicht zuerst so klar und deutlich hervortreten konnte.

Es liegt also in der Natur der Sache, daß wir in den nächstfolgenden Jahrhunderten bis zu dem Anfang der scholastischen Theologie, also bis zum Ende des 11. und Anfang des 12. Jahrhunderts, für die wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre wenig finden werden. Es mußte ja die wissenschaftliche Auffassung der christlichen Sittenlehre für die Folgezeit bedingt werden durch die Form, in welcher das Christenthum zu den neuen Völkern gelangte, durch das aus den Prämissen der vorigen Periode sich immer mehr entwickelnde katholische Element.

Da die Kirche den Samen des Christenthums und damit aller Bildung zu den Völkern brachte, und eine Vormundschaft über ihre

Entwicklung ausübte, so konnte sie daher auch desto leichter alle anderen Gebiete der menschlichen Entwicklung in sich absorbiren. Die in der vorigen Periode schon verbreitete Auffassung der kirchlichen Theokratie mußte dem Zustand dieser Völker noch mehr zusagen; und das Verhältniß, in welchem die Kirche zu den von ihr zu erziehenden Völkern trat, mußte diese Anschauungsweise in besonders hohem Grade begünstigen.

B. Im Besonderen.

Wir sahen, wie das Bewußtsein der allgemeinen Pflicht der Wahrhaftigkeit zusammenhing mit dem Bewußtsein der Mündigkeit des Geistes, die das Christenthum gebracht, mit der gleichen Würde und dem gleichen Rechte aller Menschen, die erst durch dasselbe zur Geltung gekommen sind. Mit jener neu sich bildenden Anschauung von einer Bevormundung des größten Theils der Menschen durch eine zur Erziehung desselben bestimmte Priesterkaste mußte nun auch bald eine Beeinträchtigung des Prinzips der Wahrhaftigkeit um sich greifen; und je roher der Zustand der Völker war, um so leichter konnte jene Beeinträchtigung Eingang finden.

Wir sehn daher auf die mannigfaltigste Weise in der Praxis jenes Prinzip wieder zur Geltung kommen, so namentlich in der Verbreitung der im Interesse der Priesterherrschaft untergeschobenen pseudoisidorischen Decretalen im 9. Jahrhundert. Derjenige, welcher diese Schrift zusammenstellte, wobei er allerdings schon manche frühere untergeschobene Urkunden benutzte, glaubte höchst wahrscheinlich ein heiliges Werk zu verrichten. Er wollte die Grundsätze des Kirchenrechts, die ihm als die rechten erschienen und in deren Bekämpfung er nur Willkür erblickte, auf diese Weise in Umlauf setzen, indem er sich des Mittels einer fraus pia dazu bediente. Dem Einfluß einer solchen Richtung wirkte nur entgegen die Verbreitung der Schriften des Augustin und seiner Richtung. Da seine Werke viel studirt wurden, so pflanzten sich neben jener Anschauungsweise auch seine Grundsätze von strengerer Wahrhaftigkeit in dieser Periode fort.

Ferner zeigt sich als ein Prinzip der Verderbniß der Sittenlehre die Veräußerlichung des Sittlichen, die mit der hierarchischen Richtung zusammenhing, die Neigung, die Frömmigkeit und Sittlichkeit in gewissen einzelnen, äußerlichen Werken zu sehen, ohne das

Ganze der Gesinnung im Auge zu haben. Auch in dieser Beziehung ging von dem Geist des Augustinus die bedeutendste Reaktion des ethischen Geistes aus.

Wie wir schon bemerkt haben, daß durch Gregor d. Gr. der Einfluß des Augustinus in die folgenden Jahrhunderte hinübergeleitet wurde, so ist hier noch ein anderer Mann zu nennen, der, am Anfang dieser Periode stehend, in gleicher Richtung wie Gregor sich besonders an Augustinus anschloß, Isidorus von Sevilla (Hispalis). In seinem Werke, sententiarum libri tres, welches eine nach den vornehmsten Gegenständen geordnete Zusammenstellung kurzer Sätze der christlichen Glaubens- und Sittenlehre enthält, beschäftigte er sich in dem 2. Buche auch mit der Sittenlehre besonders. Je kurzer und einfacher diese Sätze waren, desto leichter fanden sie Eingang, desto mehr konnten sie einwirken. Er folgte hier, zum Theil wörtlich, besonders dem Augustinus und Gregor dem Großen, und trug so dazu bei, deren Grundsätze, namentlich die reinen ethischen Prinzipien des Augustin, so insbesondere auch dessen strengere Grundsätze über Wahrhaftigkeit, in die folgenden Zeiten fortzupflanzen. So hebt er auch Augustins Prinzip, daß bei der Sittlichkeit Alles auf die intentio ankomme, mit besonderem Nachdruck hervor [1]). Als die bona intentio bezeichnet er nur die, welche von der Richtung der Gesinnung zu Gott ausgeht. Er sucht nachzuweisen, wie alles scheinbar Gute ohne die rechte Gesinnung keine Bedeutung habe und sittlich werthlos sei. „Wer ein gutes Werk, sagt er, in nicht guter Gesinnung thut, wird dadurch vielmehr verblendet als erleuchtet." Die strengen Grundsätze des Augustin über die Lüge macht er sich ganz zu eigen [2]). Er verwirft mit ihm jede fraus pia und jede Nothlüge und fordert unbedingte Wahrhaftigkeit in der Gesinnung. Er sagt, daß es zuweilen etwas Schlimmeres sei, über eine Lüge nachzusinnen, als sie auszusprechen. Es könne wohl geschehn, daß Einer, durch Uebereilung, Unvorsichtigkeit fortgerissen, etwas Falsches aussage; aber das Sinnen über eine Lüge sei etwas Vorsätzliches. Sonst ist in Beziehung auf die Entwicklung

---

[1]) lib. II. c. 27.

[2]) lib. II. c. 30: hoc quoque mendacii genus perfecti viri summopere fugiunt, ut nec vita cujuslibet per eorum fallaciam defendatur, ne suae animae noceant, dum praestare vitam alienae carni nituntur, quamquam hoc ipsum peccati genus facillime credimus relaxari.

des Ethischen in diesem Buch noch zu bemerken, wie er den Begriff der Tugend der discretio in treffender Weise darstellt und nachweist, wie ohne das maßhaltende Prinzip keine wahre Tugend bestehen könne [1].

In dem Strom der geistigen Entwicklung, von dem wir reden, zeichnet sich besonders das karolingische Zeitalter durch die in ihm aufkeimende wissenschaftliche Bildung aus. Und so müssen wir denn auch in Beziehung auf die Entwicklung der Sittenlehre einen Augenblick hier verweilen.

Der Mann, welcher die encyklopädische Bildung dieses Zeitalters vertritt, einer der größten Repräsentanten der wissenschaftlichen Entwicklung dieser Periode, Alkuin, hat in seinen vielfachen theologischen Bestrebungen sich auch mit der Sittenlehre beschäftigt. Wir haben von ihm ein kleines Buch, welches speziell de virtutibus et vitiis handelt, und das Verdienst hat, daß es die besten ethischen Prinzipien der früheren Zeit, namentlich auch die des Augustin, wieder allgemeiner verbreitet. In dieser Schrift ist besonders zu bemerken die Art, wie die Begriffe von den Cardinaltugenden mit den christlichen Prinzipien in Verbindung gesetzt werden [2]. Man sieht hier, welche Macht diese Begriffe auch auf die christliche Zeit ausübten, und wie, wenn man sich auch keine klare Rechenschaft darüber geben konnte, welche innere Nothwendigkeit diese ethische Vierzahl habe, man doch dieselbe ahnte und fühlte. Er bezeichnet die prudentia als die Wissenschaft der menschlichen und göttlichen Dinge, in welcher, so weit es dem Menschen möglich ist, von der Beziehung zu Gott aus erkannt wird, was er zu thun und zu lassen hat. Bei der Bestimmung der justitia faßt er ein Zwiefaches zusammen, den allgemeinen Begriff der eigentlichen Cardinaltugend und den Begriff der *δικαιοσύνη*, wie er aus der heiligen Schrift als Bezeichnung der wahren Gesinnung christlicher Frömmigkeit entnommen ist. Er definirt die Gerechtigkeit als den Adel der Seele, vermöge dessen einer jeden Sache ihr eigenthümlicher Werth verliehen wird, und man Gott giebt, was man Gott, und den Menschen, was man den Menschen schuldig ist; sie ist die aequitas totius vitae. — In dem Begriff der fortitudo faßt er das Leiden und

---

[1]) lib. II. c. 34.

[2]) Cap. 35.

das Thun, die Geduld und die Beharrlichkeit in allem Thun des Guten zusammen; sie ist ihm der Sieg über alles Böse. — Die temperantia bezeichnet er als das Maaß des ganzen Lebens, daß der Mensch nicht zu sehr liebe oder hasse. Dieses Alles soll beseelt werden durch Glaube und Liebe, und erhält eben dadurch erst seine rechte Bestimmung. Keine prudentia ist ja besser als die, welche sich auf die Erkenntniß Gottes bezieht; was ist gerechter als Gott zu lieben, wie er in der Schöpfung und Erlösung sich uns offenbart. Die wahre Tapferkeit besteht darin, daß wir den Satan überwinden und im Namen Gottes Alles standhaft ertragen. Daß der Mensch durch die temperantia das rechte Maaß halte in Gedanken, Worten und Handlungen, ist davon abhängig, daß er Alles auf sein Heil bezieht, und leicht wird Alles demjenigen, der Gott liebt.

Noch ist etwas Eigenthümliches bei Alkuin hervorzuheben, daß er seine Stimme erhebt gegen die Todesstrafe. Als er das übrigens falsche Gerücht von der Ermordung des Papstes Leo III. vernommen hatte, sagt er[1]) in Beziehung auf die Mörder desselben, zu deren Bestrafung er aufgefordert hatte, er wolle nicht zur Todesstrafe rathen, da Ezechiel 33 Gott sage: „Ich will nicht den Tod des Sünders, sondern daß er sich bekehre und lebe." Es liegt dabei der Gedanke zu Grunde, daß vom christlichen Standpunkt alle Strafe zur Besserung gereiche. Wie das Christenthum von der einen Seite in dem Leben des Menschen ein unverletzliches Heiligthum erblicken ließ und daher der Mord strafbar erscheinen mußte, so ließ es von der andern Seite doch auch in dem Verbrecher das verdunkelte Bild Gottes, den gefallenen Menschen erkennen, der noch Gegenstand der erlösenden Liebe Gottes werden konnte, welchem deshalb zur Buße und Besserung Raum gelassen werden sollte.

Die Streitigkeiten über Bilderverehrung, an denen auch Alkuin Theil nahm, haben eine ethische Seite. Es handelte sich dabei um das Verhältniß der Kunst zur Religion; es fragte sich, in wie fern ein frommer Gebrauch der Kunst möglich sei, in welcher engeren oder entfernteren Beziehung zur Religion aufgefaßt werden könne.

---

[1]) Epist. 176. Non ego tamen mortem alicujus suadeo, dicente Deo Ezech. 33: „Nolo mortem peccatoris, sed ut convertatur et vivat, sed ut sapienti consilio vindicta fiat per alia poenarum genera.

Wir haben gesehn, wie das Christenthum in seiner ersten Entwicklung die Kunst ganz zurückweisen mußte, nachher aber, als es seinem Prinzip und Wesen nach alles Menschliche sich mehr aneignete, dies auch auf die Kunst ausdehnte. Nun aber geschah's zuerst besonders in der griechischen Kirche, daß das künstlerische Element überhand nahm, eine Verfälschung des eigenthümlich Christlichen, eine Ueberwältigung des rein christlichen Gefühls daraus hervorging, wie es sich besonders in der Gottesverehrung zeigt. Gegen diese Uebertreibung traten nun die Ikonoklasten in der griechischen Kirche auf; aber indem sie einen Irrthum bekämpften, geriethen sie in einen andern, und größtentheils war es nicht der rein christliche Standpunkt, auf dem sie standen. Ihre Richtung ging dahin, jenen negativen Standpunkt, den das Christenthum zuerst im Verhältniß zur Kunst eingenommen hatte, als einen absoluten geltend zu machen, und indem das, was nur ein Moment der früheren Entwicklung war, jetzt als etwas Bleibendes im Gegensatz zu dem Fortschritt der christlichen Entwicklung festgehalten wurde, mußte es etwas Falsches werden. Indem die Richtung der Ikonoklasten das unverkennbar heidnische Element, das sich durch das Ueberhandnehmen des Künstlerischen im Cultus, und durch das Vorherrschen des sinnlichen Elements einmischte, bekämpften, geriethen sie in die Gefahr, den einseitig jüdischen Standpunkt der schroffen Trennung zwischen Göttlichem und Menschlichem wiederherstellen zu wollen, wie dies aus mehreren ihrer Argumente gegen die Bilder deutlich hervorgeht. Es erhellt, zu welchen Folgen das führen mußte. Aus jenem Prinzip schroffer Trennung des Göttlichen und Menschlichen ergab sich, daß die Ikonoklasten von keiner Aneignung der Kunst durch das Christenthum etwas wissen wollten, indem sie Gebrauch und Mißbrauch nicht unterschieden, die Kunst als etwas Profanes ansahen, mit dem Heidnischen zusammenwarfen, und die Malerei, durch welche man Verstorbene vergegenwärtigen wolle, als eine Kunst der Lüge betrachteten.

Eine vermittelnde Richtung zwischen diesen beiden Extremen nimmt der erleuchtete Geist der damaligen fränkischen Kirche ein. In dieser Beziehung ist besonders ein Werk, das unter der Auctorität Karls des Großen und ohne Zweifel unter besonderem Einfluß Alkuins geschrieben ist, ein wichtiges Zeugniß von dieser ursprünglichen besonnenen Richtung des deutschen Geistes: die libri Carolini.

Diese sind auch in mancher andern Hinsicht für die Ethik wichtig. Die geistige Richtung, welche Augustin repräsentirte, tritt auch hier in einzelnen Aeußerungen hervor. Im Gegensatz gegen das vorherrschend sinnliche Element der Bilderverehrung heißt es hier [1]): „Wir Christen, die wir mit unverhülltem Angesicht die Herrlichkeit Gottes anschauen und in dessen Bild von einer Klarheit zur andern verklärt werden (2. Cor. 3, 18), müssen nicht mehr durch Bilder und Gemälde die Wahrheit suchen, wir, die wir durch Hoffnung, Glaube und Liebe zu der Wahrheit, welche Christus ist, mit seiner Hülfe gelangen." Das Interesse für eine geistigere Frömmigkeit tritt auf eine merkwürdige Weise hervor in der Polemik gegen die Grundsätze des 2. nicänischen Concils und die Argumente, mit denen man dieselben vertheidigt hatte. Es wird den Bildern nur der Zweck zugeschrieben, zum Schmuck der Kirchen zu dienen oder das Andenken der Begebenheiten fortzupflanzen, und der Gebrauch oder Nichtgebrauch als etwas für das Interesse des christlichen Glaubens völlig Indifferentes erklärt; das Erstere im Gegensatz gegen die Ikonoklasten, welche jeden Gebrauch von bildlichen Darstellungen der heiligen Thatsachen verabscheuten, das Letztere im Gegensatz gegen die Bilderverehrer, welche so weit gingen, daß sie die Kunst der Malerei in ihrer Anwendung auf religiöse Gegenstände eine ars pia nannten. Es wird Abgeschmacktheit und Wahnsinn genannt [2]), zu behaupten, wie man auf dem zweiten nicänischen Concil gesagt hatte, daß man in den Bildern den Wandel der Heiligen vor sich sehe, da doch die Tugenden und Verdienste der Heiligen, die ihren Sitz in der Seele hätten, nicht an den sinnlichen Stoffen, nicht durch Farben dargestellt werden, nicht einen Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung abgeben könnten. Könne ihre Weisheit, Beredsamkeit, ihre tiefe Erkenntniß von dem sinnlichen Blick wahrgenommen werden? [3])

Freilich leuchtet keine große Achtung oder Begeisterung für die Kunst, wie sie bei den Griechen herrschte, aus diesen Büchern hervor. Kunst und Handwerk werden geradezu zusammengeworfen. Es wird die Frage aufgeworfen [4]): Was doch die Kunst der Malerei

---

[1]) lib. I. c. 15.
[2]) lib. II. c 21.
[3]) lib. I. c. 17.
[4]) lib. III c. 22.

mehr Frömmigkeit, als die ars fabrorum, sculptorum etc. habe. Die Kunst sei weder eine pia noch eine impia; wenn auch die Menschen, die sie gebrauchten, pii oder impii seien, so müsse man das Prädikat doch nicht auf die Kunst anwenden.

Die Nachwirkungen der karolingischen Bildung dauern noch eine Zeit lang im 9. Jahrhundert fort. Die Streitigkeiten über die Lehre von der Gnade und Prädestination, die damals entstanden, die Streitigkeiten mit dem Mönch Gottschalk, waren auch nicht ohne ethischen Einfluß. Im Grunde herrscht Augustinus Geist über beide streitenden Parteien; keine von beiden entfernte sich eigentlich von Augustins Lehre; es bestand zwischen ihnen nur ein mehr formeller Unterschied, indem es sich lediglich fragte, ob die schroffere oder die mildere Ausdrucksweise Augustins gelten sollte; und so wurden bei dieser Gelegenheit auch die mit Augustins Denken zusammenhangenden ethischen Prinzipien mehr hervorgerufen und zum Bewußtsein gebracht.

Servatus Lupus von Ferrières war der Vertreter der streng augustinischen Richtung als der ausgezeichnetste unter den Repräsentanten des augustinischen Geistes. Er ist zwar kein ethischer Schriftsteller, aber in seinem Werk de tribus quaestionibus, welches er aus Veranlassung der Gottschalk'schen Streitigkeiten schrieb, kommt auch Manches, was in die Ethik hineingehört, vor. Merkwürdig ist, wie er den Gegensatz zwischen dem antiken und dem christlichen ethischen Standpunkt bezeichnet; den ersteren bezeichnet er mit den alten Verse: spes sibi quisque sua als den Standpunkt der ethischen Selbstgenugsamkeit; den letzteren charakterisirt er als den der Demuth mit dem Motto: cuique Deus sua spes.

Als einer der vielseitigsten Theologen jener Zeit ragt Rhabanus Maurus auch als ethischer Schriftsteller hervor durch sein Werk: de virtutibus. Das Ausgezeichnete desselben auf ethischem Gebiete besteht insbesondere darin, daß er mehrere herrschende praktische Irrthümer der einseitig hierarchischen Richtung bestreitet. Die Veranlassung gaben ihm die Streitigkeiten Ludwigs des Frommen mit seinen Söhnen und mit der Kirche, in welchen manche pflichtvergessene Geistliche die Empörung der Söhne gegen den Vater gut hießen. Dagegen sucht er die unverletzliche Heiligkeit der Pflichten gegen die Eltern und gegen die Obrigkeit nachzuweisen.

In der Zeit der Verwilderung und Zerrüttung des 10. Jahr-

hunderts leuchtet als Einer der wenigen ausgezeichneten Vertreter des christlichen Geistes hervor Bischof Ratherius von Verona oder Lüttich. In den 6 Büchern seiner Präloquien stellt er eine strengere und mehr innerliche Richtung der sittlichen Laxheit und Veräußerlichung seiner Zeit entgegen. Er zeigt hier die Anwendung vieler ethischen Elemente auf die verschiedenen Stände. Das Ganze (auch Agonistikon genannt) ist eine Sammlung von sittlichen Vorschriften für jeden Stand und jedes Alter.

Vierte Periode.

Die Zeit der neuen wissenschaftlichen Entwicklung seit Beginn der scholastischen Theologie 12. und 13. Jahrhundert).

A. Die allgemeineren Richtungen.

Diese Zeit war auch für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre sehr wichtig. Das 12., und besonders das 13. Jahrhundert stellen uns auf dem Gebiet des Ethischen sehr hervorragende Erscheinungen vor die Augen. Um aber dieselben recht verstehen und würdigen zu können, müssen wir zuerst einen Blick auf das ganze christlich-kirchliche Leben der Zeit werfen, sofern es auf die Ethik zurückwirkte.

Die Aufgabe des Christenthums, das höchste Gut, das Reich Gottes, in den unabhängig und frei sich entwickelnden Gütern der Menschheit darzustellen und so von Innen heraus Alles mit der Kraft eines neuen Lebens zu beseelen, konnte in dieser Periode nicht zu Stande kommen. Was dazu fehlte, das war eben die Anerkennung eines solchen Verhältnisses des Reiches Gottes zu den Gütern der Menschheit. Eines dieser Güter nämlich, und zwar dasjenige, welches zuerst dazu bestimmt ist, das Reich Gottes in die Welt einzuführen, daß es Alles beseele, diese Form der christlichen Gemeinschaft, die in der Kirche sich darstellt, ging bei der Erfüllung jener Bestimmung über dieselbe hinaus und wollte alle andern Güter von sich abhängig machen. Die Kirche hatte sich mit dem Reich Gottes identificirt und eben dadurch alles Andere in diejenige Abhängigkeit von sich versetzt, in welcher es nur in Beziehung auf das Reich Gottes hätte stehen sollen. Diese Richtung der Alles von Außen her bestimmenden Theokratie, des kirchlich-theokratischen Systems gelangte in dieser Periode zu ihrem Culminationspunkt. Sie mußte nun auch auf die Wissenschaft zurückwirken.

Gregor VII., mit welchem wir diese Periode beginnen, erscheint als der consequenteste Repräsentant dieser Richtung. Wie

nun dieses kirchlich-theokratische System, welches alles Andere von sich abhängig zu machen strebte, in einen heftigen Kampf verwickelt wurde mit einem anderen Gebiet der Macht, mit dem Staat, der seine Unabhängigkeit behauptete, aber freilich in roher Willkür auch über seine Grenzen hinausging und der Kirche verderblich zu werden drohte, indem ein Unrecht gegen das andere sich erhob, so sehen wir die Kirche in diesem Kampfe schon so weit gehen, daß sie dem Staate sein Recht gänzlich streitig macht. Wir erkennen in manchen Aussprüchen Gregors eine merkwürdige Uebertreibung dieser Richtung, die so weit führt, daß der Staat an sich als etwas Böses, Unheiliges betrachtet, und nur die kirchliche Gewalt als eine gerechte und heilige gelten gelassen wird. Er spricht es in einigen Stellen seiner Briefe ausdrücklich aus, daß die Menschen ursprünglich alle gleich gewesen seien; nur der sündhafte Hochmuth Einzelner habe sich über die Andern erhoben, und so sei aus der Sünde die königliche Gewalt hervorgegangen; dagegen die priesterliche Gewalt sei eine von Gott eingesetzte, und ihr komme es zu, den Hochmuth der weltlichen Gewalt zur Demuth wieder zurückzuführen.

So mußte denn von der Kirche, die diesen Standpunkt einnahm, alle andere Bildung abhängig werden. Es konnte daher auch keine freie Entwicklung der Wissenschaft hervortreten. Daher mußte auch die Theologie, welche nach dem Gesetze der Wissenschaft frei aus dem göttlichen Wort und dem christlichen Bewußtsein sich bestimmen sollte, durch die äußere Abhängigkeit von der Kirche bestimmt werden. Sie mußte in dieser Abhängigkeit die Richtung darauf hin nehmen, Alles, was die Kirche festgesetzt hatte, in sich aufzunehmen und den Beweis dafür zu führen.

Das war nun auch für die Entwicklung der christlichen Sittenlehre von wichtigen Folgen. Es konnte nach dem Gesagten auch in der wissenschaftlichen Entwicklung der Sittenlehre keine unbefangene Auffassung des Verhältnisses des Reiches Gottes zu den Gütern der Menschheit aus dieser selbst Statt finden, sondern es mußten in dieselbe alle falschen praktischen Elemente mit aufgenommen werden, wie sie einmal in der Kirche gegeben waren.

Indessen diente freilich dieser Einfluß der Kirche dazu, den Geist allmälig zur Mündigkeit zu erziehen. Es wurden unter der Leitung der Kirche doch mannigfache Kräfte des Geistes angeregt, von zerstörenden Richtungen zurückgehalten und in der Beziehung zum Höch-

sten erhalten. Und wenngleich die wissenschaftliche Entwicklung, wie wir gesehen haben, ihre bestimmten Schranken hatte, so konnte doch innerhalb derselben eine große Freiheit Statt finden, welche tiefere Geister wohl zu benutzen wußten. Es zeigt sich hier doch, wie viel heilsamer es für die Bildung der Menschheit war, wenn die Kirche auf solche Weise Alles in sich absorbirte, als wenn der Staat sich an die Stelle des höchsten Gutes setzte und alle anderen Interessen von sich abhängig machte. Das erkennen wir, wenn wir den Einfluß der kirchlichen Theokratie des Abendlandes mit dem Einfluß des byzanthinischen allgewaltigen Staatsprinzips in der griechischen Kirche vergleichen.

Zu dem, was das großartige Leben in der Kirche dieser Zeit auszeichnet, gehört die Anerkennung einer großen Mannigfaltigkeit einzelner Richtungen, wenn diese nur in den ihnen bestimmten Grenzen blieben und der Kirche sich unterordneten. Daher konnte von dieser Seite demnach eine große Freiheit in der Entwicklung stattfinden, und viel Eigenthümliches sich bilden ungeachtet dieser engeren Grenzen. Diese Anerkennung der mannigfaltigen Richtungen und Gaben, die sich einander ergänzen sollten, gehört zu den großen ethischen Ideen des 12. und 13. Jahrhunderts. Von dieser Seite wurde das Wesen der christlichen Liebe, als welches die freie Entwicklung der Eigenthümlichkeit zulassen und alle Differenzen ausgleichen sollte, wohl verstanden, und manches schöne Wort darüber ausgesprochen. So sehn wir denn eine große Mannigfaltigkeit praktischer und theoretischer Richtungen, das Vorherrschen des Begriffs, den Aufschwung des Gefühls, wie beides in der scholastischen und mystischen Richtung sich darstellt, das contemplative Leben des Mönchthums und das praktische Leben in der Welt, und die verschiedenartigen Gestaltungen des Mönchslebens. Alles sollte hier seinen bestimmten Platz haben, wenn es nicht über sein bestimmtes Maaß hinaus wollte.

Es war eine der herrschenden Ideen, daß durch die Liebe die verschiedensten Gaben und die mannigfaltigsten Formen des Guten etwas Gemeinsames für Alle werden sollte. Diese Idee finden wir z. B. häufig von dem Abt Peter dem Ehrwürdigen von Clugny und von dem Abt Bernhard von Clairvaux in ihrem Schriftenwechsel über das Verhältniß der beiden angesehensten Mönchsorden ihrer Zeit, der Cluniacenser und der

Cisterzienser zu einander ausgesprochen. In einer gegen die Klagen des Cluniacenserabtes Wilhelm gerichteten Schrift über dieses Verhältniß[1]) erklärt Bernhard, daß die Einheit der Kirche in einer Mannigfaltigkeit der Lebensformen und Einrichtungen sich darstellen müsse, wie aber durch die Liebe Alles etwas Gemeinsames werde, in der Alles, was von demselben Geiste ausgehe, sich aneigne, und eben darin die pluralis unitas und die una pluralitas der ecclesia militans sich darstelle. Dem äußerlichen Werke nach gehöre er zwar nur Einem Orden an, durch die Liebe aber sei er mit Allen verbunden. Ja durch die Liebe habe Einer mehr, als der, welcher das Werk selbst vollbringe, wenn es nicht im Geiste der Liebe geschehe. Der Abt Peter von Clugny geht von dem Gesichtspunkt aus, daß die Kirche ohne die Einheit des Geistes in der Mannigfaltigkeit der Gebräuche und Einrichtungen nicht bestehen könne, und daß die Liebe alle Differenzen ausgleichen sollte, die Liebe, ohne welche auch alle Ertödtung des Fleisches etwas Nichtiges sei.[2])

Von der einen Seite tritt uns in dieser Zeit vermöge der Macht des nur zu sehr durch die Sinnlichkeit überwältigten religiösen Gefühls eine große Verweltlichung des Christenthums entgegen; andererseits bildet sich als ein Gegensatz gegen diese Verweltlichung, die immer weiter um sich greift, desto mehr die streng ascetische Seite des Mönchthums aus. Im Gegensatz gegen die herrschende Verweltlichung wurden mancherlei Versuche gemacht, die Strenge des christlichen Lebens darzustellen. Aus diesem begeisterten Streben gingen so manche neue Formen einer Reformation des Mönchsthums hervor. Es bildeten sich in demselben eigenthümliche Gemeinschaften auch für praktische Thätigkeiten, wodurch mannigfaltige christliche Tugenden gepflegt und entwickelt wurden, und die ethischen Begriffe zu weiterer Ausbildung gelangen konnten.

Es entwickelte sich aber auch weiter eine Ueberschätzung des Mönchthums zum Nachtheil des christlichen Standpunktes. Der Eintritt in dasselbe wurde mit einer zweiten Taufe verglichen. So lange die consilia evangelica hervorgehoben wurden, mußten die Anforderungen in Beziehung auf die praecepta herabgesetzt werden. Insbesondere gehört zu den merkwürdigen ethischen Erscheinungen

[1]) Apologia ad Guilelmum Abbatem.

[2]) l. IV., ep. 17. VI., ep. 3.

des 12. und 13. Jahrhunderts eine Idee, welche sich im Gegensatz gegen die verweltlichende Pracht und Ueppigkeit des Clerus entwickelte, nämlich die Idee der Vollkommenheit des christlichen Lebens in der Gemeinschaft der Güter, die Idee der evangelischen Armuth, wie sie namentlich in den Bettelmönchsorden, bei den Waldensern und in der Sekte des Fra Dolcino uns entgegentritt. Wir erblicken darin die falsche Anwendung der christlichen Idee von der Lebenseinheit und Gemeinschaft, welche die vorhandenen Differenzen nicht aufheben, sondern ausgleichen soll.

Auf die Entwicklung der christlichen Sittenlehre wirkte auch jener tief eingreifende Gegensatz ein, der zwischen Mysticismus und Scholasticismus sich darstellt. Die Richtung des Mysticismus war vortheilhaft für die Entwicklung der Moral im Gegensatz gegen den Mechanismus des veräußerlichten Christenthums, insofern letzteres in vereinzelte von der Gesinnung losgetrennte Handlungen gesetzt wurde, und im Gegensatz gegen eine dürre Begriffsrichtung, welche das christliche Leben in seinem innersten Kern ertödtete. Die mystische Richtung in der Theologie beschäftigte sich zwar ihrer Natur nach weniger mit den Gesetzen für das sittliche Handeln, wohl aber mit dem inneren Entwicklungsprozeß des christlichen Lebens, mit seinen mannigfaltigen Kämpfen und Läuterungen.

Unter den Mystikern im 12. Jahrhundert ragen besonders hervor der Abt Bernhard von Clairvaux, bei welchem auch die Beziehung auf das praktische Leben mehr in den Vordergrund tritt, und der Abt Richard a St. Victore, im 13. Jahrhundert der Franziskaner Bonaventura. Eine innige Verbindung des Mysticismus und des Scholasticismus finden wir bei dem tiefsinnigen Hugo a St. Victore. Die mystische Theologie konnte leicht in die Verirrung hineingerathen, sich von dem Historischen und Positiven des Christenthums abzuwenden, Christum zurückzustellen und nur in die Tiefen des göttlichen Wesens sich versenken zu wollen, — eine Richtung der Mystik, die derjenigen ähnlich ist, die wir außerhalb des Christenthums an den Ufern des Ganges finden. Aber die genannten Repräsentanten der mittelalterlichen Mystik halten sich fern von diesen Abwegen, indem sie das Eigenthümliche des positiven Christenthums festhalten. Jene Verirrungen zeigen sich mehr in den Richtungen einzelner Sekten, wie der Begharden. Die scholastische Theologie hingegen hat das Verdienst, sich mit

der Entwicklung der ethischen Begriffe im Allgemeinen und im Besondern mehr beschäftigt zu haben, und sie hat hierin Großes geleistet. Zuerst erblicken wir diese beiden Richtungen im Kampf mit einander, indem uns als der Repräsentant der einen Pater Abälard, als der andern Bernhard von Clairvaux entgegentritt. Bei Abälard läßt sich dasselbe von seiner ethischen wie von seiner dogmatischen Richtung sagen. Wir finden in seiner Erkenntniß widerstreitende Elemente, die zu keiner Einigung gelangen, wie auch in seinem Leben verschiedenartige Elemente mit einander streiten und zu keiner Versöhnung kommen. Die Zerrissenheit seines Lebens offenbart sich auch in seinen Lehren. Hier finden wir einerseits die Anregung zu freieren Ideen, die, obwohl in einseitiger schroffer Weise aufgefaßt, doch wichtig wären für die Anbahnung neuer Forschungen und freierer Bewegungen, die aus dem 12. in das 13. Jahrhundert hinübergingen; andrerseits die Beschränkung durch den kirchlichen Geist, der ihn nicht dazu kommen läßt, seine eigenthümlichen Ideen consequent und zusammenhängend auszubilden.

Die Entwicklung des 13. Jahrhunderts ist ausgezeichnet durch den Einfluß der aristotelischen Philosophie, der in diesem Jahrhundert noch weit eingreifender wurde, als im 12., in welchem man Aristoteles noch zu wenig kannte. Besonders haben auch die ethischen Schriften desselben bedeutend eingewirkt auf die Behandlung, welche die christliche Sittenlehre durch die Theologen dieses Jahrhunderts erfuhr. Es erklärt sich aus dem, was wir bei der Untersuchung über die Sittenlehre des Aristoteles bemerkten, wie er gerade von Seiten der Ethik einen so eingreifenden Einfluß gewinnen konnte. Aber es erklärt sich auch aus dem, was wir über das Verhältniß der ethischen Ideen des Aristoteles zu dem antiken und christlichen Standpunkt gesagt haben, wie leicht es geschehen konnte, daß mit den Ideen desselben fremde Elemente in die Behandlung der christlichen Ethik sich einmischten. Freilich übte er zunächst mehr durch das formale als durch das materielle Element einen so großen Einfluß auf die scholastische Theologie aus. Indessen Form und Inhalt hangen doch auf das Innigste zusammen. Zwar herrschte der christliche und kirchliche Geist, von welchem das ganze innere Leben und Denken dieser Männer beseelt war, weit mehr vor, als der Einfluß des aristotelischen Geistes. Indessen konnte doch auch die aristotelische Auffassung ethischer Begriffe einen Anschließungs-

punkt in manchen Elementen finden, die vielmehr aus dem katholischen Element, als aus dem rein christlichen hervorgegangen waren, und in denen selbst wir schon eine Reaktion des antiken Geistes erkennen müssen.

Bei der Behandlung der Sittenlehre durch die an Aristoteles sich anschließenden Scholastiker sind nun drei Elemente zu unterscheiden, das rein christliche, welches von ihnen mit klarem Bewußtsein und tiefem Denken aufgefaßt und wissenschaftlich entwickelt ward, das immer mehr sich ausgestaltende katholische, und das aristotelische Element, die sich oft mit einander verschmolzen. Daher sehen wir nun auch in dem System dieser Theologen verschiedene unaufgelöste Gegensätze; denn manche Elemente, welche sie aus der kirchlichen Ueberlieferung aufnahmen und systematisch begründeten, paßten nicht zu den christlichen Prinzipien, die von ihnen mit Tief- und Scharfsinn erfaßt und entwickelt wurden; nicht als ob sie absichtlich darauf ausgegangen wären, das, was sie in der Kirche vorfanden, mit den Prinzipien, auf die sie durch ihr christliches Nachdenken hingeführt wurden, zu verbinden, und als ob sie nur äußerlich durch die Autorität der kirchlichen Lehre gebunden und daher genöthigt gewesen wären, das was sie aus rein christlichen Prinzipien abgeleitet hatten, mit derselben künstlich in Einklang zu setzen; sondern sie wurden vielmehr durch den auf sie übergegangenen Geist der Kirche unwillkürlich beherrscht, und es bildeten sich auf diese Weise unwillkürlich solche Gegensätze aus, die sie durch künstliche Distinktionen zu verdecken suchen mußten.

Besonders ragt in der Behandlung der Sittenlehre die Summa des Thomas von Aquino hervor, an die wir uns vorzugsweise zu halten haben werden. Dann ist aber noch ein außerordentlicher Mann von eigenthümlicher Richtung zu erwähnen, der auch unter den Scholastikern einen bedeutenden Platz einnimmt, Raimund Lull. Erst nach seinem dreißigsten Jahre, bis zu welchem er ein ganz weltliches, von höheren Bestrebungen entfremdetes Leben geführt hatte, wurde er, nachdem er einen mächtigen Umschwung seines inneren Lebens erfahren, zur Beschäftigung mit Theologie und Philosophie und zu praktischer Wirksamkeit im Dienst des Herrn und der Kirche hingeführt. Noch in diesem Alter vermochte er neue große Talente für theologische und philosophische Speculation zu entwickeln. Er bewies sich als ein Mann von außerordentlicher Begabung, in

welchem seltene Eigenschaften vereinigt waren: eine große Macht der Phantasie und der Abstraction, das glühendste Gefühl und der schärfste Verstand, ein tiefes gehaltvolles speculatives Denken, beseelt von einem tiefen religiösen Geiste, und ein dürrer logischer Formalismus, den erst die Phantasie mit einem ihm sonst fremden Inhalt füllt, eine fruchtbare und vielseitige Speculation mit einem weitgreifenden praktischen Eifer in inbrünstiger Liebe zu dem Herrn und seinem Reich. Namentlich erblicken wir in ihm die innigste Verbindung der Missionsthätigkeit mit der Wissenschaft. Mit glühendem Eifer widmet er sich dem Dienst der Wissenschaft zur Förderung der Missionen. Er wollte selbst eine Wissenschaft gründen, durch welche das Christenthum mit strenger Nothwendigkeit bewiesen und die Vernunft zur Anerkennung desselben genöthigt werden sollte und gab sich der Hoffnung hin, daß er dadurch ein sichres Mittel zur Bekehrung aller Ungläubigen geben werde. Wenngleich Raimund Lull einerseits von dem katholischen Element seiner Zeit ganz beherrscht war und mit glühender Phantasie sie erfaßte und sich ihrer bemächtigte, so finden wir doch auch andrerseits bei ihm eine sehr geistige Frömmigkeit, deren Einfluß sich auch in der Entwicklung des ethischen Elements bemerken läßt im Gegensatz gegen die Veräußerlichung des christlichen Lebens seiner Zeit. Besonders enthält sein Werk de contemplatione in Deum sehr Vieles, was für die Ethik von großer Bedeutung ist.

B. Specielle Darstellung.

I. Die eigenthümliche Richtung des Abälard und die entgegengesetzten Richtungen seiner Zeit. Der Kampf zwischen Scholastik und Mystik.

Unter den Schriften des Abälard ist für die Sittenlehre wichtig sein Commentar über den Römerbrief, der mehrfache ethische Digressionen enthält, zu denen insbesondere seine Lehre von der uneigennützigen Liebe zu Gott, die viel Aufsehen erregte, gehört. Er war aber auch der Erste unter den Männern der neuen wissenschaftlichen Richtung, der eine besondere Schrift über die Sittenlehre verfaßte, sein scito te ipsum, worin er der kirchlichen Theologie seiner Zeit mit manchen Behauptungen kühn entgegentrat.

Die Punkte, auf welche bei Abälard besonders zu achten ist, sind folgende: 1. das Verhältniß der christlichen Sittenlehre zur

heidnischen; 2. die Lehre von der uneigennützigen Liebe zu Gott; 3. die Lehre von der intentio; 4. die Lehre von der Grenze zwischen dem Natürlichen oder Sinnlichem und dem Sittlichen.

1. Was das Verhältniß der christlichen Sittenlehre zu der heidnischen betrifft, so war Abälard ein enthusiastischer Verehrer der antiken Philosophie, von der er freilich, wie überhaupt von dem antiken Leben, nur eine dürftige Kenntniß haben konnte. Unzufrieden mit den Gebrechen der Geistlichen und Mönche seiner Zeit, war er desto mehr geneigt, das Leben des Alterthums im Gesatz dazu zu idealisiren. Er sucht nachzuweisen, daß die Sittenlehre der besseren antiken Philosophie dem Christenthum verwandter sei, als die jüdische. Wenn nämlich die Triebfedern der Furcht und der Lohnsucht den Gegensatz zwischen dem jüdischen Standpunkt der Knechtschaft und dem christlichen Standpunkte der Gnade und Freiheit, auf dem die Liebe die Triebfeder von Allem ausmache, bildeten, so stehe die Sittenlehre der alten Philosophen, da auch sie die Liebe zu Gott zur höchsten Triebfeder mache, dem Christenthum näher als das Judenthum. Wenn ihm nun aber dagegen eingewandt wurde, daß bei jenen Philosophen doch nicht von der Liebe zu Gott, sondern nur von der Liebe zum Guten die Rede sei, so giebt er darauf die für die Beurtheilung des religiösen Standpunktes freilich ungenügende Antwort: es liege bei der Liebe zum Guten doch die Liebe zu Gott zu Grunde; die Liebe zum Guten sei ja nichts Anderes, als die Liebe zu Gott, dem höchsten Gut; es finde sich aber auch wirklich das Prinzip der Liebe zu Gott, als der Triebfeder zu allem wahrhaft Guten, bei den Alten in bewußter Weise ausgesprochen. Hier erhellt freilich, daß Abälard von zwei Seiten her in seinem Urtheil befangen war; einmal mangelt es ihm an der rechten Erkenntniß des antiken Standpunktes und andererseits fehlt es ihm an dem Bewußtsein von dem eigenthümlichen Wesen der christlichen Sittenlehre, indem er hier das Ethische nicht in dem rechten Zusammenhang mit dem religiösen Elemente auffaßt. Das Letztere zeigt sich namentlich in dem von ihm aufgestellten Satz, der ohne nähere Bestimmung wahr oder falsch sein konnte, das Christenthum nämlich sei nichts Anderes, als eine reformatio legis naturalis; diesem Sittengesetze der Natur seien eben jene Philosophen gefolgt, es sei durch die philosophische Sittenlehre zum Bewußtsein gebracht worden. Daher habe auch die Verkündigung des

Evangeliums leichter bei den Philosophen als bei den Juden Eingang gefunden. Das mosaische Gesetz beschäftige sich mehr mit den ceremoniellen Verordnungen, welche eine typische Bedeutung hätten, als mit dem Sittlichen, und mehr mit äußerlicher als innerlicher Gerechtigkeit. Das Evangelium wäge aber, wie die Philosophie, Alles nach der Gesinnung ab. So kam Abälard dadurch, daß er theils den Zusammenhang zwischen dem ethischen und dogmatischen Element im Christenthum nicht beachtete, theils den Unterschied des antiken und des christlichen Standpunktes in der Sittenlehre nicht erkannte, dahin, daß er das Christenthum mit seiner Moral in näheres Verhältniß zur hellenischen Philosophie als zum Judenthum setzte.

2. Die Lehre von der uneigennützigen Liebe zu Gott. Abälard behauptet, daß die Liebe, die einen Lohn suche und nicht auf Gott allein um seiner selbst willen sich beziehe, gar nicht Liebe genannt zu werden verdiene. Die meisten und fast Alle seien in einen so verkehrten Sinn verfallen, daß sie geradezu geständen, sie würden Gott nicht verehren und lieben, wenn sie nicht Nutzen von ihm zu ziehen hofften, da Gott doch auch, wenn er strafte, nicht minder geliebt werden müßte, weil er dies ohne Gerechtigkeit nicht thun würde, und so würde sich Gott auch in seiner Gerechtigkeit als liebenswürdig offenbaren. Wer etwas Anderes bei Gott suche und nicht ihn selbst, der liebe ja nicht ihn selbst, sondern jenes Andere, was er eben bei ihm suche. Aber vielleicht, sagt er, wird man behaupten: „Wenn wir auch unsere Seligkeit bei Gott suchen, ist es doch eine reine und aufrichtige Liebe, denn die höchste Seligkeit bestehe ja eben darin, daß Gott sich selbst uns mittheilt.“ Darauf antwortet er: „Nur dann wäre es die reine Liebe zu Gott, wenn sie nur ihn selbst, wie er in sich selbst ist, zum Gegenstande hätte, ohne Rücksicht auf das, was er uns mitheilt. Dann würden wir aber auf gleiche Weise ihn lieben, wie er auch gegen uns oder Andere handeln möchte. Das sei ja die wahre Liebe der Frau zum Manne, des Vaters zum Sohne, welche dieselbe bleiben würde, wenn sie auch nur Nachtheile um des Gegenstandes ihrer Liebe willen zu erleiden hätten. — O möchten wir doch eine so aufrichtige Gesinnung gegen den Herrn haben, daß wir ihn vielmehr um deßwillen, weil er gut in sich ist, als um des Nutzens willen, den er uns selbst bringt, liebten. So würde unsere Gerechtigkeit ihm vollständig leisten, was

wir ihm schuldig sind, daß, weil er im höchsten Sinne gut ist, er im höchsten Sinne von Allen geliebt würde: Furcht und Hoffnung des Lohnes machen nur die erste Stufe der Frömmigkeit; es heißt daher: die Furcht Gottes ist der Weisheit Anfang. Die Vollendung aber ist die reine Liebe Gottes um seiner selbst willen."

3. Die Lehre von der intentio. Das Prinzip des Augustinus, daß bei der sittlichen Beurtheilung Alles auf die intentio ankomme, übte auf die Theologen des 12. Jahrhunderts eine große Macht aus, und sie wurden dadurch vor dem Versinken in eine veräußerlichte Richtung der Sittenlehre bewahrt. Auf Augustinus Aussprüche sich berufend, trat Abälard wie jener gegen die durch die kirchliche Praxis beförderte veräußerlichende und vereinzelnde Richtung auf, die bei der sittlichen Beurtheilung mehr auf das Materielle der Handlungen, das opus operatum der guten Werke, als auf den Maaßstab der Gesinnung hinsehen ließ. Nun war jenes Prinzip allerdings nicht etwas ihm Eigenthümliches, sondern, wie er durch den Einfluß des augustinischen Geistes in das theologische Bewußtsein seiner Zeit übergegangen war, so stimmten die Theologen der entgegengesetzen Richtungen darin überein, und insbesondere finden wir es bei den mystischen Theologen ausgesprochen, z. B. bei Richard a Sancto Victore, welcher sagt: „Was ein Finger ohne Leben, das ist ein Werk ohne die gute Gesinnung. Was gut zu sein scheint, ist doch nichts Gutes ohne diese." Aber Abälard war es, der sich besonders mit einer wissenschaftlichen Untersuchung dieses Satzes beschäftigte, indem er ihn nach seiner Weise auf die Spitze stellte und mit den daraus fließenden Folgerungen weiter entwickelte, und zwar wohl im speciellen Gegensatz gegen die herrschende Richtung im Pönitenzwesen, das Sittliche zu sehr abzuschätzen nach dem Maaßstab der äußerlichen Werke. Er sagt im Commentar über den Römerbrief: „Alle Handlungen seien für sich allein, blos äußerlich betrachtet, etwas an sich Gleichgültiges, nur die Gesinnung gebe ihnen den sittlichen Werth, und nur im Zusammenhang mit ihr betrachtet seien sie einer sittlichen Beurtheilung fähig, das sei der Baum, der entweder gute oder schlechte Früchte bringe."[1]) In seiner

---

[1]) Opera indifferentia sunt in se, nec bona nec mala, sive remuneratione digna videantur, nisi secundum radicem intentionis, quae est arbor bonum vel malum proferens fructum. Comm. in ep. ad Rom. l. I. p. 522.

Ethik nahm er diesen Satz wieder auf und entwickelte ihn weiter mit den sich daraus ergebenden wichtigen Folgerungen. Er behauptet hier: Alles ist an sich indifferent und nur nach dem Verhältniß der Gesinnung gut oder böse zu nennen, und nur auf die Gesinnung, nicht auf die äußere That, beziehe sich das göttliche Gericht![1]) Aus diesem Satz leitet er nun die Folgerung ab: „Wenn das Sittliche nur in dem gegründet ist, was in der Gewalt des Menschen steht, der intentio animi, nicht in dem äußerlichen Handeln, dessen Vollziehung oder Nichtvollziehung von den Umständen abhängt, welche nicht in der Gewalt der Menschen stehen, so trägt die vollzogene Handlung zur Vermehrung des sittlichen Werths, welcher immer nur in der Gesinnung liegt, nichts bei. Wenn wir die Gesinnung des Menschen eine gute nennen und sein Werk ein Gutes, so ist dies doch nicht zweierlei Gutes, sondern nur ein Gutes in der Gesinnung.[2])

Es erhellt nun, wie wichtig diese Aussprüche Abälards für die Beurtheilung einer Streitfrage sind, die erst jetzt von ihm angeregt und später immer von Neuem verhandelt wurde: ob und inwiefern es adiaphora gebe. Nach Abälard ist Alles und Nichts ein adiaphoron. Alles bloß äußerliche Handeln an und für sich unterliegt nicht der sittlichen Beurtheilung, ist etwas sittlich Gleichgültiges. Sieht man aber auf den Zusammenhang desselben mit der Gesinnung, so giebt es nichts Gleichgültiges; sondern es bekommt Alles durch die Beziehung auf die Gesinnung seine sittliche Bestimmtheit. „Zwei Menschen" sagt er, „können dasselbe thun und es ist doch etwas ganz Anderes in Beziehung auf die verschiedene Gesinnung der Handelnden; Auserwählte und Verworfene können dieselben Werke vollbringen, nur die Gesinnung, in der sie dieselben vollbringen, scheidet sie von einander."

Indessen Abälard war einerseits von der Kirchenlehre, von der er sich keineswegs lossagen wollte, zu abhängig, als daß er alle Consequenzen jenes Satzes, die er mit seinem Scharfsinn erkannte, hätte ziehen mögen; auf der andern Seite aber wurde er durch Ueber-

---

[1]) Omnia in se indifferentia nec nisi pro intentione agentis bona vel mala dicenda sunt.

[2]) Cum dicimus intentionem hominis bonam et opus illius bonum, duo quidem distinguimus, intentionem scilicet ac opus, unam tamen bonitatem intentionis.

treibung des an sich Richtigen zu Irrthümern fortgerissen und indem er einen Irrthum bekämpfte, gerieth er in einen andern hinein. Für die rechte Beurtheilung seiner Auffassungen kommt es darauf an, festzuhalten, daß in der Ethik nothwendig zwei Elemente zusammengehören, das Formale und das Materiale, das Subjective und das Objective, die Gesinnung und das pflichtmäßige Handeln. Dieses kann nur das sein, was aus der rechten Gesinnung kommt; und so ist auch die rechte Gesinnung nur die pflichtmäßige. Die Handlung kann nur recht beurtheilt werden im Zusammenhang mit der darin ausgedrückten Gesinnung; die sittliche Gesinnung kann sich aber auch nur ausdrücken in der dem Sittengesetze entsprechenden Form des Handelns. Es muß daher durch die Trennung der mit einander eng zu verbindenden Momente, des Subjectiven der Gesinnung und des Objectiven der That, eine Einseitigkeit entgegengesetzter Art und ein entgegengesetzter Irrthum in der Sittenlehre entstehen, indem eines dieser Momente einseitig hervorgehoben wird. So hob Abälard nur die intentio animi, von dem Objektiven der That losgerissen, einseitig hervor. Aus diesem so einseitig und unbestimmt hingestellten Satz konnte die Meinung entstehn, als ob bei der sittlichen Beurtheilung Alles nur auf das Subjective der Gesinnung oder auf den Zweck, den man vor Augen habe, gar nicht auf das Objektive der Handlung ankomme, als ob Jeder durch die gute Absicht gerechtfertigt sei, wenn er auch aus Irrthum das Rechte verfehlt habe, als ob auch das Schlechte durch die angeblich Gott gefällige Ueberzeugung oder Gesinnung, in der es gethan wird, geheiligt werde. Und in der That beschäftigte sich Abälard mit der Frage, wie über die zu urtheilen sei, welche Christum selbst oder die Christen in der Meinung verfolgten, dadurch etwas Gott Wohlgefälliges zu thun, welche von dem Standpunkt ihrer Erkenntniß aus nicht anders handeln konnten und wenn sie anders gehandelt hätten, vielmehr gegen ihr Gewissen gehandelt haben würden. Sein unbestimmt gehaltenes Prinzip mußte ihn dazu führen, das Handeln Solcher als ein aus der rechten Gesinnung Fließendes gut zu heißen. Es erhellt, welcher subjectiven Willkür durch diese Einseitigkeit des des subjectiven Momentes Thor und Thür geöffnet werden mußte. Wenn Abälard auch Recht hatte zu sagen, daß in der guten Gesinnung das ganze Handeln schon gegeben sei und dies für das göttliche Urtheil mit vollem Rechte geltend machte, so macht es doch in

Beziehung auf das menschliche Urtheil, vor dem das Innere nicht offenbar ist, sondern nur im Zusammenhang der Erscheinungen sich darstellen kann, einen Unterschied, ob die Gesinnung etwas bloß Innerliches bleibt, oder sich im Handeln äußert und verwirklicht. Es kann ja die gute Gesinnung nicht stark genug sein, die äußeren Gegensätze zu überwinden, um zur That zu gelangen; das Nichtheraustreten der Gesinnung in die That kann seinen Grund haben in einem Mangel an hinreichender Stärke des sittlichen Prinzips. Und die schlechte Gesinnung kann doch auch noch zurückgehalten werden durch eine Reaktion des guten Prinzips, und das Nichthervortreten in dem Handeln von dem Vorhandensein eines sittlichen Prinzips Zeugniß ablegen. Dieses Alles übersah Abälard.

Dennoch aber findet sich in seiner eigenen Darstellung[1]) ein Gedanke ausgesprochen, der, wenn er von ihm recht hervorgehoben und weiter entwickelt worden wäre, als ein Correctiv für jene Sätze hätte dienen und die Heiligkeit des Sittengesetzes gegen alle Willkür hätte sichern können. Es kommt nämlich für die Entscheidung dieser Frage Alles auf den Begriff der guten Gesinnung an. Er bemerkt in dieser Beziehung ganz richtig: „Das von der guten Gesinnung Gesagte gelte keineswegs von Allem, was Einer in guter Gesinnung zu t h u n g l a u b e, wenn diese Gesinnung selbst eine irrthümliche sei, und das Auge der Seele nicht einfach sei, um klar zu sehen und vor dem Irrthum sich hüten zu können. Was das Auge sei als des Leibes Licht, das sei nach dem Wort des Herrn (Matth. 6, 22. f.) für das ganze Leben die über dasselbe ihr Licht ausbreitende Reinheit der Gesinnung. So sei die intentio boni nicht die, vermöge welcher man das Gute zu thun meint, sondern welche in der Klarheit des sittlichen Urtheils und in der klaren Einsicht in die sittlichen Dinge beruht. Es gebe einen in verschuldeter Unklarheit des Geistes begründeten Wahn; die von einem solchen ausgehende angebliche bona intentio sei in der That keine bona intentio zu nennen. Diesen Gedanken hätte Abälard nur zur genaueren Bestimmung des von ihm ausgesprochenen Prinzips zu benutzen brauchen, um dasselbe gegen allen Mißverstand und alle falsche Anwendung zu sichern. Es ist hier noch zu erwähnen, daß Abälard später nach heftigen Anfeindungen wegen jener paradoxen

---

[1]) ep. ad Rom. XII. p. 652.

Sätze über die intentio einen gewissen Widerruf that, indem er erklärte, diejenigen, die Christum kreuzigten, hätten durch diese Kreuzigung die größte Sünde begangen. Das Böse aus Unwissenheit thun sei auch als eine Schuld anzuerkennen, besonders wenn es so geschehe, daß man aus Nachlässigkeit das nicht wüßte, was uns zu wissen nöthig gewesen. Alle, die in der Liebe zu Gott und zum Nächsten gleich seien, seien für gleich gut zu halten und nichts gehe vom Verdienst bei Gott verloren, wenn auch die Gesinnung des guten Willens durch die Umstände verhindert werde zur Verwirklichung zu kommen. Es sei gleich gut, ob der zum guten Handeln vorhandene gute Wille zur Ausführung komme oder nicht.

4. Die Lehre von dem Verhältniß der Sinnlichkeit zur Sittlichkeit. Abälard hatte in seinem religiös sittlichen Entwicklungsgange mit Augustin gemein, daß er die Uebermacht der sinnlichen Triebe im Gegensatz gegen das Göttliche in seinem Geiste aus eigener Erfahrung vielfach kennen lernte. Aber der Erfolg dieses Entwicklungsprozesses im Kampfe mit einer übermächtigen Sinnlichkeit war bei bei beiden ein verschiedener, was auch von ihrem verschiedenen Charakter Zeugniß giebt. Augustin wurde, als nachher der Geist in ihm zum Siege über die sinnliche Natur gelangte, desto strenger und schärfer in seinem sittlichen Urtheil über alles Widerstreben der sinnlichen ungöttlichen Liebe gegen den Geist und den göttlichen Willen bei sich selbst und bei Anderen. Abälard dagegen wurde durch das Bewußtsein seiner früheren Erfahrungen milder gestimmt und war geneigt, solche Erscheinungen einer den Geist überwältigenden Sinnlichkeit zu entschuldigen. Er behauptet, daß das Widerstreben der Sinnlichkeit gegen die Vernunft an und für sich noch nichts Schlechtes sei, sondern die Sünde bestehe nur darin, wenn der Mensch sich von ihr überwältigen und dazu hinreißen lasse, der Vernunft zuwider zu handeln. „Nicht der Reiz der Lust, sagt er, ist etwas Sündhaftes, sondern darauf allein beruht das Sittliche, ob die herrschende Willensrichtung diesen Reiz besiegt oder ihm unterliegt. Der Eine hat zu dieser, der Andere zu jener Sünde mehr Anlage. Dieser Reiz zur Sünde ist nicht Sünde; er dient vielmehr dem, welcher den Kampf siegreich besteht, zur Uebung der Tugend. Sünde ist nur das, wenn man durch jenen Reiz zur Uebertretung des göttlichen Gesetzes, zur thatsächlichen Verachtung Gottes sich verleiten läßt. Sünde ist überhaupt nichts Anderes, als: um Got-

tes Willen nicht thun oder unterlassen, was man um Gottes Willen thun oder unterlassen sollte. Darin besteht nun das wahre Verdienst der Tugend, daß wir im Kampfe mit uns selbst den Willen Gottes vollbringen, die in unserer Natur, in welcher die Macht der sündhaften Lust sich geltend macht, entgegenstehenden Hindernisse überwinden. Was wäre es Großes, dem Willen Gottes zu gehorchen, wenn unsere Neigungen immer mit demselben in Einklang wären?"

Durch consequente Durchführung solcher Gedanken würde er die kirchliche Anthropologie wesentlich umgestoßen haben und zu einer pelagianischen Anthropologie hingetrieben worden sein. Die Lehre von der Erlösung würde keinen Platz mehr gefunden haben. Aus jenen Voraussetzungen hätte folgen können, daß, je mehr in Einem jener Lustreiz, den er aber bekämpfe und überwinde, vorhanden sei, desto größere Tugend ihm zugeschrieben werden müsse, daß sich überhaupt ohne den Widerstreit des Fleisches und Geistes keine Tugend denken lasse, daß dieser als etwas für die sittliche Entwicklung Nothwendiges in der menschlichen Natur ursprünglich angelegt sei. Aber von solchen Consequenzen blieb er doch fern. Jene Sätze waren nur hingeworfene einzelne Behauptungen, die er nicht weiter folgerecht entwickelte, so daß andere Ueberzeugungen, die aus der kirchlichen Rechtgläubigkeit ihren Ursprung hatten, damit bestehen konnten.

Mit jenen Untersuchungen über die Liebe zu Gott beschäftigte sich auch Bernhard von Clairvaux in einer besonderen Schrift: de diligendo Deo. In dieser Schrift sagt er von dem Wesen der uneigennützigen Liebe:[1] Nicht ohne Belohnung wird Gott geliebt, obgleich er ohne Rücksicht auf Belohnung geliebt werden soll. Die wahre Liebe hat in sich selbst genug, sie hat eine Belohnung; aber diese besteht in nichts Anderem, als in dem, was Gegenstand der Liebe ist." Er unterscheidet vier Stufen in dem Entwicklungsgang der Liebe. Die erste Stufe ist der niedrigste Standpunkt, auf dem der Mensch von selbstischem Interesse aus, vermittelst der Selbstliebe, zur Gottesliebe hingezogen wird, der Standpunkt der noch vorherrschenden Liebe zu sich selbst. Hier offenbart sich Gott dem Menschen durch Leiden, die dazu geordnet sind, das Bewußtsein der Abhängigkeit von Gott in ihm hervorzurufen und ihn durch das Verlangen nach Hülfe in der Noth zu Gott hinzuleiten. Der Mensch

---

[1]) Cap. VII.

erfährt Gottes Liebe unter den Leiden, damit er, der zunächst nichts als sich selbst liebt, anfange Gott zu lieben, und zwar zuvörderst aus selbstischem Interesse. Aber das Herz des Menschen, das so oft in der Noth sich zu Gott gewandt und Hülfe von ihm erfahren hat, müßte ja ein eisernes oder steinernes sein, wenn es dadurch nicht erweicht würde, daß er anfangen müßte, um seiner selbst willen ihn zu lieben. So gelangt der Mensch durch die Erfahrung der Hülfe Gottes zu der zweiten Stufe, auf welcher er Gott nicht mehr blos als den Helfer in der Noth liebt, sondern wegen der von dem Beseligenden seiner Gemeinschaft an sich selbst gemachten Erfahrung. Der Mensch liebt nicht mehr blos um der Noth des Fleisches willen, sondern weil er es selbst erfahren hat und weiß, daß der Herr freundlich ist. Diesem Zuge der interessirten Liebe zu Gott folgend gelangt er zu der dritten Stufe, auf welcher er inne wird, wie liebenswürdig Gott an sich selbst ist und ihn nicht mehr blos um der Art willen liebt, wie er sich gegen uns selbst erwiesen hat, sondern dazu gelangt, ihn um seiner selbst willen als das höchste Gut zu lieben. Hier lieben wir ihn so, wie wir geliebt werden, indem auch wir nicht das Unsere suchen, sondern was Jesu Christi ist, wie er das Unsere, oder vielmehr uns und nicht das Seine gesucht hat. Hierauf folgt die vierte Stufe, der höchste Standpunkt der Liebe zu Gott, auf welchem das selbstische Element ganz zurücktritt, die Liebe zu Gott um seiner selbst willen das ganze Leben absorbirt und der Mensch auch sich selbst nur liebt um Gottes willen. Dieser Standpunkt ist es, der in den Worten Ps. 73, 26 bezeichnet ist: „Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachten, so bist du doch, Gott, allezeit meines Herzens Trost und mein Theil.“ Aber diese Liebe wird in diesem zeitlichen Leben nur in einzelnen höchsten Momenten erreicht. „Selig und heilig, sagt er, möchte ich den nennen, wem in diesem sterblichen Leben etwas dieser Art selten, zuweilen, oder auch nur einmal und dies nur für einen Augenblick, zu erfahren verliehen worden; denn dein Ich so zu verlieren und von Dir selbst so dich loszusagen, das ist himmlischer Wandel, nicht menschliche Art zu fühlen. Wie die Verherrlichung Gottes das Ziel der ganzen Schöpfung ist, so ist dies der Standpunkt, zu welchem die religiöse Entwicklung hinstrebt, Alles nur zu wollen um Gottes willen. Diese Grundstimmung der Seele ist eigentliche Vergöttlichung. Aber hienieden kann der Mensch nur

in einzelnen Momenten auf dieser Höhe sich erhalten. Dieser höchste Standpunkt wird erst in der Vollkommenheit und Seligkeit des ewigen Lebens ein bleibender werden, wenn der gute und getreue Knecht in die Freude seines Herrn wird eingeführt werden."

Ferner hat sich Hugo a Sancto Victore mit der Untersuchung jenes Gegenstandes beschäftigt, indem er in dem Streit über die Beschaffenheit der wahren Liebe zu Gott durch besonnene Unterscheidung der Begriffe eine Verständigung herbeizuführen suchte. Er trat auch hier als Gegner Abälards auf, indem er auf dessen Behauptungen offenbar Rücksicht nahm, wenngleich er ihn nicht, wie auch sonst, ausdrücklich mit Namen nannte. Er sagt von der Liebe zu Gott:[1] „Aber vielleicht wirst du ein Miethling sein, wenn du Gott liebst und ihm dienst, um eine Belohnung zu empfangen. Das sagen gewisse Thoren, die so thöricht sind, daß sie sich selbst nicht verstehen. Wir lieben Gott und dienen ihm, sagen sie, aber wir suchen keine Belohnung, um keine Miethlinge zu sein; auch nach ihm selbst verlangen wir nicht. Er wird geben, wenn er will, aber wir verlangen nicht. Wir lieben ihn mit reiner, uneigennütziger, kindlicher Liebe. Hört, ihr weisen Leute. Wir lieben ihn, sagen sie, aber wir verlangen nicht nach ihm. Das heißt, wir lieben ihn, aber wir bekümmern uns nicht um ihn. Ich als Mensch möchte nicht so von euch geliebt werden. Wenn ihr mich so liebtet, daß ihr euch um mich nicht bekümmertet, würde ich mich um eure Liebe nicht bekümmern. Mögt ihr zusehen, ob das Gott dargebracht zu werden würdig ist, was ein Mensch mit Recht verschmähen würde. Leute, die so reden, verstehen das Wesen der Liebe nicht. Was heißt lieben anders, als das, was man liebt, haben wollen? Nicht etwas von dem Gegenstande der Liebe Verschiedenes, sondern diesen selbst haben wollen, das ist uneigennützige Liebe. Keine Liebe ist ohne Verlangen nach dem, was Gegenstand der Liebe ist. Wenn du das ewige Leben selbst für etwas von dem höchsten Gut, das Gott ist, Verschiedenes hieltest und ihm dientest, um dies zu erlangen, wäre dies kein reiner Dienst, keine reine Liebe. Wer das höchste Gut liebt, der liebt sich selbst. Deshalb ist die Selbstliebe in der heiligen Schrift nicht besonders geboten worden, weil sie in der Liebe zu Gott schon enthalten ist.

[1]) De sacramentis fidei P. XIII. lib. II. c. VIII.

Wir haben nun noch bei Bernhard von Clairvaux auf Einzelnes hinzuweisen. Zunächst ist zu bemerken, daß wir bei ihm den merkwürdigen Begriff der Tugend der discretio weiter entwickelt finden. In einer Predigt über das Hohelied[1]) sagt er: Wo ein heftiger Eifer ist, da ist das Maaß der discretio besonders nothwendig; sie ist die ordnende Macht der Liebe; sie ist nicht sowohl eine Tugend, als vielmehr das Maaß, das Leitende bei allen Tugenden, quaedam moderatrix et auriga virtutum.

Ferner hat Bernhard zwar auch den Begriff von dem Gehorsam aufgenommen, wie er in der Mönchsmoral ausgeprägt war; aber desto merkwürdiger ist auch die Beschränkung, mit welcher er die Pflicht des Gehorsams einschärft. So sehr er überhaupt als Mönch den Gehorsam gegen die Vorgesetzten empfahl, so erkärte er sich doch auch gegen die Uebertreibung des Begriffs des rein passiven, unbedingten Gehorsams. Wenn man für Alles eine Entschuldigung an der Pflicht des unbedingten blinden Gehorsams gegen die Vorgesetzten hernehmen wollte, so erklärte er dagegen:[2]) „Sollte ein blinder, ganz prüfungsloser Gehorsam stattfinden, so würden umsonst in der Kirche die Worte gelesen: Prüfet Alles und das Beste behaltet, so müßte man aus dem Evangelio die Worte tilgen: Seid klug wie die Schlangen, und es müßte blos heißen: Seid ohne Falsch, wie die Tauben. Zwar sage ich nicht, daß die Befehle der Vorgesetzten von den Untergebenen geprüft werden müßten, wo nichts den göttlichen Gesetzen Widerstreitendes geboten wird; aber ich behaupte, daß auch die Klugheit nothwendig sei, wahrzunehmen, wo etwas, das jenen Gesetzen entgegen ist, sich findet, und die Freiheit des Geistes, vermöge welcher, was sich der Art findet, verachtet werde. Keiner darf mit dem Ansehn und Gebote der Vorgesetzten seine Sünde entschuldigen. Sprich: wenn dir Einer das Schwert in die Hand gäbe und dir geböte, es gegen seinen eigenen Hals zu wenden, würdest du ihm gehorchen? Oder wenn er dir geböte, ins Feuer oder ins Wasser dich zu stürzen? Wärst du nicht auch des Mordes schuldig, wenn es in deiner Gewalt stünde, Jemand darin zu hindern und du es unterließest."

---

[1]) Sermo 49. §. 5.

[2]) Ep. VII.

II. Petrus Lombardus und die Ausgleichung des durch Abälard und Bernhard von Clairvaux repräsentirten Gegensatzes zwischen scholastischer und mystischer Theologie, speculativer und kirchlicher Richtung.

Alles was Gegenstand der dogmatischen und ethischen Streitfragen im 12. Jahrhundert war, wurde von Petrus Lombardus in seinem berühmten dogmatischen Lehrbuch, in welches er auch die Ethik mitaufnahm, in den quatuor libri sententiarum zusammengefaßt. Indem er eine Sammlung von Aussprüchen der alten Kirchenlehrer, besonders Augustins und Gregors des Großen, zu Grunde legte, und damit den Wünschen der vorherrschend kirchlichen Richtung entsprach, strebte er darnach, die Gegensätze der früheren Zeit zusammenzustellen und auszugleichen; die Ausgleichung erzielt er aber weniger durch unmittelbare Aufstellung seiner eigenen Entscheidung als vielmehr durch die Darstellung der Gegensätze selbst und damit verbundene scharfe Unterscheidung der Begriffe; und mit dieser Methode gewährte er einen Anschließungspunkt für die dialektische Richtung.

So nahm er unter Anderem auch die Streitfrage über die intentio wieder auf. Er stellt die Frage, ob dieselbe auf einen oder mehrere Zwecke sich beziehe, wonach das sittliche Urtheil zu bestimmen sei, und giebt die Entscheidung, daß für die sittliche Beurtheilung schließlich Alles auf den höchsten Zweck ankomme, den man sich vorsetze und dem alle untergeordneten Zwecke dienen müßten. Dann wirft er die Frage auf, ob bei der Beurtheilung der Handlungen Alles lediglich auf die Gesinnung ankomme. Bei der vielfachen Verhandlung, welche diese Streitfrage überhaupt damals erfuhr, traten sich sehr verschiedene Meinungen gegenüber. Es gab Solche, die einen dreifachen Unterschied machten: zwischen dem an sich Gleichgültigen, dem an sich Bösen und dem an sich Guten, indem sie behaupteten, daß nur jenes erste durch die Gesinnung entweder gut oder böse werden könne. Petrus Lombardus aber entscheidet mit Augustins Worten, alle Handlungen seien nach der intentio entweder gut oder böse.

Er nimmt jene Lehre von dem dreifachen Prinzip des echt christlichen Lebens, Glaube, Hoffnung, Liebe, und die Verbindung dieser eigentlich theologischen Tugenden mit den antiken Cardinaltugenden wieder auf. Er thut nun hier die Frage, warum die Liebe allein dies voraus habe, daß sie nie aufhören solle, während doch die beiden an-

dern Tugenden aufhören sollen. Er antwortet: Auch die Liebe ist allerdings in diesem Leben nur Stückwerk, und insofern wird auch dies aufgehoben, wenn das Vollkommene kommt. Das Unvollkommene an ihr hört auf; aber sie selbst bleibt; sie empfängt nur Wachsthum und Förderung; es bleibt die Handlung und die Art der Liebe und nur das Unvollkommene darin wird hinweggenommen.

Petrus Lombardus bezeichnet die Liebe als die Mutter aller Tugenden, die ihnen erst das wahre sittliche Gepräge giebt, die forma informans. Der von der Liebe beseelte und durch sie thätige Glaube, die fides formata, ist die wahre Tugend und die Quelle aller Tugenden, der tiefste Grund des ganzen christlichen Lebens. Hier haben wir nun das katholische Element, welches sich in der einseitigen Hervorhebung der Liebe und in der Zurückstellung des Glaubens, in der Annahme eines Glaubens, der ohne Liebe sei, und zu dem erst die Liebe hinzukommen müsse, darstellt. Man unterschied die fides informis und die fides formata; die erstere ist der todte Glaube als der noch unorganische Stoff, der erst durch die in ihm ausgeprägte Form beseelt werden muß, die letztere ist der von der Liebe, als der in ihm auszuprägenden Form, beseelte Glaube, die Quelle aller übrigen christlichen Tugenden.

Nun entstand aber damals die Streitfrage, wie man sich das Verhältniß der fides informis zur fides formata in der Entwicklung zu denken habe. Er fragte sich, ob zu der fides informis nur etwas Neues, die Liebe, hinzukomme und dadurch der Glaube zu etwas Anderem potenzirt werde, oder ob die fides informis ganz aufgehoben und an ihre Stelle die fides formata gesetzt werde. Petrus Lombardus erklärt, daß beide Behauptungen ohne Nachtheil und Gefahr vorgetragen werden könnten, wenngleich er sich selbst zu jener ersten Ansicht hinneigt. Die Liebe, meint er, wird das Hauptstück genannt, weil sie das ewig Bleibende und die Mutter aller Tugenden ist, nicht als ob sie aus ihr nothwendig hervorgingen, sondern weil sie zurückbleibt als das Ewige, wenn auch die anderen zurücktreten. Die Liebe kann nie sein ohne jene beiden, Glaube und Hoffnung; aber beides kann sein ohne die Liebe.

Bei der Untersuchung über die Cardinaltugenden beschäftigt sich Petrus Lombardus mit der Frage, ob und inwiefern diese Tugenden noch im ewigen Leben fortdauern könnten. Er meint, von den Cardinaltugenden außer der Gerechtigkeit könne dies in gewisser Hinsicht

nicht gesagt werden; mit dieser aber sei es etwas Anderes, da sie erst im ewigen Leben zu ihrer Vollendung gelange, wo man in der Betrachtung Gottes ganz lebe, ihm vollkommen diene, wie eben die wahre Gerechtigkeit darin bestehe, daß man sich nur von ihm wolle leiten lassen. Doch vielleicht, meint er, könnte man in gewissem Sinne auch die ewige Fortdauer der drei übrigen Tugenden annehmen, in dem man sich nämlich die prudentia nur in Beziehung auf das positive Element, und frei von dem kämpfenden, ohne den Gegensatz gegen die Gefahren des Irrthums, die fortitudo in ähnlicher Weise als eine solche, die nicht mehr mit dem Uebel zu kämpfen habe, und die temperantia in jener Seligkeit, wo kein Kampf mehr mit einer ungöttlichen Lust zu bestehen sei, vorstelle. So würden jene zwei Tugenden darauf zurückgeführt werden, daß die prudentia darin bestände, Gott als das höchste Gut zu umfassen und ihm Alles nachzusagen, die fortitudo darin, ihm mit unwandelbarer Festigkeit anzuhangen, die temperantia darin, durch keine fremdartige Lust mehr bewegt zu werden.

Petrus Lombardus entwickelt ferner die schon in älterer Zeit aufgenommene Lehre von den sieben Gaben des Geistes nach Jesaj. 11, und wird dadurch veranlaßt, von dem Verhältniß des Uebernatürlichen zu dem Natürlichen in der Ethik zu reden. Jene Geistesgaben bezeichnet er nämlich als dasjenige, was durch die Gnade den Seelen der Gläubigen mitgetheilt werde, um ihrem Leben die rechte Bestimmung zu geben. Von jener übernatürlichen Mittheilung seien aber zu unterscheiden die in der Natur angelegten Tugenden, welche einem jeden Menschen in seinen Anlagen vermöge der Schöpfung einwohnten. Durch jene höheren Gaben aber werde das Natürliche umgebildet und befördert (naturalia reformantur atque adjuvantur). So sehen wir hier, wie der Zusammenhang zwischen dem Uebernatürlichen und Natürlichen hervorgehoben und das Natürliche als das, was durch das Uebernatürliche, durch die dona spiritus verklärt werden und zu seiner Vollendung gelangen sollte, angesehen wird. Durch das übernatürliche Prinzip der dona spiritus soll das, was von Natur und durch die Schöpfung dem Menschen eingepflanzt ist, verklärt, gefördert und vollendet werden. Die Tugenden betrachtet er als das, was ursprünglich in der menschlichen Natur angelegt ist; dazu aber kommen in

den donis spiritus als übernatürliches Prinzip hinzu, wodurch das Natürliche erneuert und gefördert werde.

Wir erblicken hier ein wichtiges Moment in der Richtung der scholastischen Theologie. Es herrscht hier nämlich kein schroffer Supernaturalismus, sondern das Streben, Uebernatürliches und Natürliches in harmonischer Einheit aufzufassen. So faßte auch Petrus Lombardus das Uebernatürliche nicht blos im Gegensatz gegen das in der Natur Gegebene, sondern als Verklärungsprinzip für das Natürliche.

Aber, dies vorausgesetzt, kann doch dabei noch manche Verschiedenheit in der Auffassung des Verhältnisses zwischen Uebernatürlichem und Natürlichem stattfinden. Es fragt sich nämlich, ob es so angesehen wird, daß das, was in der ursprünglichen Anlage der Natur begründet sei, von den aus der Sünde herrührenden Mängeln nur gereinigt wird und erst im Christenthum zu wahrer Verwirklichung gelangt, so daß die in der ursprünglichen sittlichen Anlage der menschlichen Natur gegründeten Ideen eben durch das Christenthum zu ihrer Verwirklichung gelangen, oder ob das übernatürliche göttliche Prinzip doch mehr als etwas Zufälliges von Außen zu dem Natürlichen hinzukommt, so daß unabhängig davon die ursprüngliche sittliche Anlage der menschlichen Natur besteht und nun etwas Neues hinzukommt, was sich aber nicht darauf bezieht, das natürlich Gegebene erst zu seiner rechten Erfüllung zu bringen. Es ist der Unterschied, daß einerseits das Göttliche im Christenthum als Verklärung und Vollendung des rein Menschlichen, das Göttliche als das wahrhaft Menschliche und das Menschliche als das, was nur im Göttlichen seine wahre Idee findet, andererseits das Göttliche nur als das Uebernatürliche schlechthin, wodurch etwas Neues gesetzt wird, was nicht nothwendig gefordert wird zur Realisirung der in der menschlichen Natur gegebenen Bestimmung, angesehen wird.

Dies hängt zusammen mit der scholastischen Frage über die dona naturalia und gratuita im Urstande und mit der Bestimmung des Verhältnisses beider zu einander, welches die Einen so bestimmen, daß ein innerer nothwendiger Zusammenhang zwischen ihnen stattfindet, die Anderen so, daß sie als zwei disparate Elemente erscheinen, die nur von Außen her zusammengebracht werden.

Ferner beschäftigt sich Petrus Lombardus mit der Untersuchung,

ob in der theologischen Tugend der Liebe alle anderen Tugenden mitgesetzt seien, oder ob alle Tugenden in gleichem Maaße gegeben seien. Er neigt sich zu der ersteren Auffassung hin und behauptet, daß alle Tugenden dem Prinzip nach in der Liebe gegeben, aber nur nicht actu auf gleiche Weise entwickelt seien.

III. Die weitere Entwicklung der scholastischen Sittenlehre im 13. Jahrhundert durch Thomas von Aquino.

Was im 12. Jahrhundert in den ethischen Untersuchungen vorbereitet wurde, das finden wir im 13. Jahrhundert noch systematischer und vielseitiger fortgebildet. Epochemachend ist in dieser Beziehung die summa des Thomas von Aquino, an die wir uns hier zu halten haben. Zwar besitzen wir aus dem 13. Jahrhundert ein besonderes ethisches Werk von Nikolaus Peraldus (Pérault), Erzbischof von Lyon, summa de virtutibus et vitiis. Aber obwohl es nach den Prinzipien der scholastischen Theologie verfaßt ist, so ist es doch an Originalität und Tiefe nicht mit dem ethischen Theil der summa des Thomas zu vergleichen, gegen welche auch die sonst bedeutendere ethische Schrift des Wilhelm von Paris, de virtutibus, und das Werk des Raimund Lull, contemplatio in Deum, mit seinem reichen ethischen Gehalt zurücktreten.

Zunächst sind bei Thomas die ausführlichen Untersuchungen über das Gewissen ins Auge zu fassen. Wir finden bei ihm die Unterscheidung zwischen der conscientia im engeren Sinne und der sogenannten *συνδήρησις*. Der letztere Begriff begegnet uns hier zuerst. Woher die Bezeichnung genommen sei, ist noch nicht ganz klar. Wie wir überall eine merkwürdige Verfälschung des Griechischen zu dieser Zeit finden, so haben wir gewiß auch hier an das griechische Wort *συντήρησις* zu denken. Die *συνδήρησις* bedeutet demnach entweder Bewahrung und bezeichnet das conservative Vermögen im menschlichen Geist, oder Beobachtung, Selbstwahrnehmung. Und zwar versteht man darunter im Unterschiede von der conscientia, welche als die richtende Macht im Innern des Menschen aufgefaßt wird, die sittliche Gesetzgebung. Thomas bezeichnet die *συνδήρησις* als das Gesetz unseres Geistes, insofern darunter verstanden wird das Bewußtsein der praecepta legis naturalis, welche die ersten Prinzipien für das menschliche Handeln sind.

Es entstand nun ein Streit über das Verhältniß der *συνδήρη-*

σις zu den übrigen Vermögen und Fähigkeiten des menschlichen Geistes. Einige sagten, sie sei über die ratio erhaben. Andere sagten, sie sei die ratio, aber nicht die ratio als denkendes Vermögen, sondern als natura, als unmittelbarer natürlicher habitus des menschlichen Geistes. Thomas unterscheidet zwischen der theoretischen oder speculativen und praktischen Vernunft; wie jene gewisse allgemeine Prinzipien voraussetze, die Jedem einleuchten, so sei das auch in Beziehung auf die praktische Vernunft der Fall. Demnach ist ihm die συνδήρησις das Bewußtsein dieser unmittelbaren Gesetzgebung, worin sich das Wesen der Vernunft kund thut. Die ratio ist ihm das zu Grunde liegende Vermögen, das Potentielle, die συνδήρησις der Habitus der Vernünftigen. Der Unterschied der conscientia von der συνδήρησις besteht darin, daß sie sich auf die Anwendung der Erkenntniß auf bestimmte Fälle bezieht. Sie ist die angewandte συνδήρησις.

Ferner beschäftigte sich Thomas von Aquino zuerst mit ausführlicher Untersuchung über die ἀδιάφορα. Er unterscheidet hier zunächst das Gleichgültige im Allgemeinen, in abstracto, und die individuellen Beziehungen, das Concrete, oder, wie er sich ausdrückt, die Handlungen, wie sie secundum speciem und in individuo betrachtet sich darstellen. Er geht von dem Prinzip aus, daß das Sittliche stets das sei, was dem ordo rationis entspreche, das Gesetz der Vernunft aber auf Alles ohne Ausnahme seine Anwendung finden und alles Handeln ihm entsprechen solle. Wenn man also die Handlungen in ihrem rechten Zusammenhange betrachte, so gebe es nichts Gleichgültiges, weil jede entweder eine dem ordo rationis entsprechende sei oder nicht, und hier nichts in der Mitte Liegendes sich denken lasse. Nun aber könne es doch geschehen, daß eine Handlung im Allgemeinen betrachtet, ohne genauere Bestimmung, als etwas Gleichgültiges erscheine, weil noch nicht genug bestimmt werden könne, wie hier der ordo rationis seine Anwendung finden solle, dieselbe Handlung aber, in concreto betrachtet und in näher bestimmtem Zusammenhange aufgefaßt, entweder für gut oder für schlecht erklärt werden müsse. Das Gleichgültige ist ihm nur das, was noch nicht hinlänglich bestimmt ist, um in die Reihe der moralischen Handlungen aufgenommen werden zu können und so vereinzelt dasteht, daß noch kein sittliches Urtheil darüber möglich ist. Dagegen in der individuellen sittlichen Bestimmtheit giebt es nichts Gleichgültiges; die

Vernunft wird Alles auf ihre Zwecke beziehen; es fragt sich also, ob eine Handlung mit diesen Zwecken übereinstimmt oder ihnen zuwider ist; und so wird sie, im Zusammenhang mit diesen Zwecken aufgefaßt, entweder sittlich oder unsittlich sein. „So ist zwar, sagt er, das Essen und Schlafen etwas an sich Gleichgültiges; doch ist Beides etwas der Tugend Dienendes bei denen, welche den Leib überhaupt als Organ der Vernunft gebrauchen."

So beschäftigte sich Thomas auch zuerst mit der damit zusammenhängenden Frage über das irrende Gewissen. Kann es den Menschen binden, rechtfertigen und entschuldigen? Manche unterschieden auch hier wieder das Gute, das Böse und das an sich Gleichgültige und sagten: in Beziehung auf das Böse könne kein irrendes Gewissen den Menschen entschuldigen; anders aber verhalte es sich mit dem sittlich Gleichgültigen, welches erst durch die Gesinnung, die der Mensch dabei habe, sittlich bestimmt werde. Dagegen sagt Thomas von Aquino, es komme bei Allem doch darauf an, unter welchem subjectiven Gesichtspunkt es die Vernunft dem Menschen darstelle; die Richtung des Willens beziehe sich nicht auf das, was es an sich ist, sondern auf den subjectiven Gesichtspunkt, unter welchem es dem Menschen erscheine. Und so bringt er hier den paulinischen Satz Röm. 14, 23, den er besser als Augustin verstanden hat, zur Anwendung. Er erklärt die Worte *πᾶν ὃ οὐκ ἐκ πίστεως* etc. durch omne quod est contra conscientiam, peccatum est. Es komme nun, meint er, darauf an, ob der den Menschen beherrschende Irrthum des Gewissens ein verschuldeter oder unverschuldeter, ob ein mitttelbar oder ein unmittelbar verschuldeter, ob er eine ignorantia vincibilis oder invincibilis sei.

So beschäftigt er sich nun auch mit der Frage, deren Wichtigkeit wir schon bei Abälard bemerkten: ob bei der sittlichen Beurtheilung Alles nur auf die intentio, oder auch auf das Handeln ankomme. Indem er auf die einzelnen concreten Fälle mehr eingeht, als Abälard, sagt er, allerdings komme Alles auf die Gesinnung und den Zweck an; aber es frage sich noch, ob der gute Wille stark genug sei, das Gute zur Verwirklichung zu bringen. Wenn bei gleicher intentio der Eine das Gute nicht vollziehe, der Andere aber es durch die That verwirkliche, so habe der Wille bei diesem offenbar eine größere Tüchtigkeit und Ausdauer; und danach bestimme sich die sittliche Beurtheilung. Es komme für diese auf die Inten-

sität des Willens an. Der vollkommene Wille sei kein anderer als der, welcher die Gelegenheit zum Handeln wahrnehme; fehle es an dieser Gelegenheit, während es an dem kräftigen Willen nicht mangele, so könne freilich durch das, was von dem Menschen nicht abhängig sei, das sittliche Urtheil nicht bestimmt werden.

Da nun Thomas von Aquino keine adiaphora in concreto gelten ließ, sondern behauptete, daß die Vernunft das ganze Leben in Anspruch nehmen solle und Alles in demselben sittlich bestimmt sei, so sollte man denken, daß bei ihm von einem höheren Standpunkt, als dem der allgemeinen Sittlichkeit, von jenem Standpunkt übergesetzlicher Sittlichkeit, der über die Güter der Menschheit, über die gewöhnlichen Pflichten und Tugenden hinausgeht, nicht die Rede sein könne. Damit streitet nun aber, wenn er nun doch die Lehre von den consiliis evangelicis aus der kirchlichen Ueberlieferung in seine Sittenlehre aufnimmt. Wir müssen hier, um uns das zu erklären, manche für das Charakteristische dieses Standpunktes wichtige Momente berücksichtigen.

Zuerst müssen wir erwägen, daß bei diesen Männern zwei verschiedene Elemente zusammenkamen, das eine, was sich ihnen durch die Untersuchung von Innen heraus, aus dem Wesen der Vernunft und des christlichen Prinzips an sich ergab, und das andere, was ihnen in der kirchlichen Ueberlieferung und Praxis gegeben war. Unwillkürlich vermischte sich Beides in ihnen und sie suchten es nun auf künstliche Weise zu verschmelzen, ohne sich des vorhandenen Gegensatzes bewußt zu werden. So mußte Thomas vom Standpunkt seines kirchlichen Lebens nothwendig dazu geführt werden, die Lehre von den consiliis evangelicis, da er sie in der Kirche vorfand, mit seinen Prinzipien in Verbindung zu setzen, obgleich in diesen die Voraussetzungen für jene Lehre, wie sie in der Kirche sich ausgebildet hatte, nicht vorhanden waren. Ferner ist zu beachten, wie jene Lehre sich leicht bei ihm anschließen konnte an die Unterscheidung zwischen dem ordo rationis und dem darüber hinausgehenden Uebervernünftigen, zwischen dem Natürlichen und dem Uebernatürlichen, wie wir sie schon bei Petrus Lombardus bemerkt haben. Einerseits nimmt Thomas auch in der Ethik einen von der Offenbarung ganz unabhängigen Standpunkt der ratio an, der sich bezieht auf den Zweck, der ursprünglich in der menschlichen Natur angelegt ist, auf die Stufe der Glückseligkeit, welche die Vernunft

durch sich selbst erkennen und zu ihr hinstrebend aus sich selbst erlangen kann; andererseits unterscheidet er davon die höhere Bestimmung, die dem Menschen durch die Offenbarung gegeben worden, und zu deren Erreichung es nun einer neuen, nicht im Wesen der Vernunft angelegten Vermittlung bedarf! In Beziehung auf jenen Standpunkt der vernünftigen Sittenlehre waren diese Männer durch den Einfluß des Aristoteles beherrscht, dagegen hinsichtlich dieser Auffassung des übernatürlichen und übervernünftigen Elements durch den Einfluß der Kirche und Tradition. Das Uebervernünftige erscheint ihnen nun nicht als dasjenige, wodurch das ursprünglich in der Natur Angelegte zum Bewußtsein und zur Verwirklichung gebracht wird, sondern als Etwas, was über die pura naturalia hinausgeht, als etwas blos Uebernatürliches. So entwickelt sich auch von dieser Seite jene ascetische Auffassung, welche das höchste Gut nicht blos in der Verklärung der ursprünglichen, in der menschlichen Natur angelegten Güter und in der Erfüllung aller darin begründeten Pflichten erblickt, sondern das Reich Gottes als etwas Transcendentes, über die Güter der Menschen Hinausgehendes ansieht. Und dies findet wieder seinen Anschließungspunkt in der Lehre des Aristoteles und überhaupt in der Anschauung des antiken philosophischen Standpunktes von einem Gegensatz zwischen rein menschlicher und contemplativer übermenschlicher, göttlicher Tugend. Wir sehen, wie hier der einseitige antike Standpunkt, der durch das Christenthum überwunden war, in einer andern Form durch die Verbindung mit der in der Kirche bereits herrschenden ascetischen Richtung sich wieder einmischt. So erklärt sich, wie Thomas dazu kam, die Lehre von den consiliis evangelicis in seine Sittenlehre aufzunehmen, obgleich die Voraussetzungen dafür in seinen eigenen ethischen Prinzipien nicht vorhanden waren, indem er unter aristotelischem Einfluß von dem Standpunkt des ordo rationis, des rein menschlichen Handelns, einen darüber hinausgehenden Standpunkt des sich von der Welt ganz lossagenden, in der Betrachtung Gott allein sich hingebenden Lebens annahm.

Interessant ist es nun zu sehen, wie Thomas diese Lehre durchführt. Der Unterschied zwischen den consiliis und praeceptis besteht nach seiner Meinung darin, daß die letzteren eine Nothwendigkeit mit sich führen, jene dagegen in der freien Wahl dessen blei-

ben, dem sie gegeben.[1]) So mißversteht er den Gegensatz zwischen Freiheit und Knechtschaft wie zwischen gesetzlichem und evangelischem Standpunkte. Er erkennt nicht, daß der Standpunkt der christlichen Freiheit nur in dem Wesen der die praecepta frei aus innerem Drange erfüllenden Liebe bestehe; und daraus folgt, daß er diesen Standpunkt in eine über das Gesetz sich erhebende Willkür setzt. Er rechnet zu dem Unterscheidenden des alt- und neutestamentlichen Standpunktes, daß hier, als in dem Gesetze der Freiheit, zu den Geboten, welche unbedingt Gehorsam verlangen, noch consilia hinzugefügt werden, deren Befolgung von der freien Wahl abhängt.[2]) Die praecepta, sagt er weiter, bezögen sich auf das, was nothwendig sei zur Erreichung der ewigen Seligkeit, die consilia aber auf das, wodurch man besser und leichter zu jenem Ziel gelange. „Der Mensch steht in der Mitte zwischen den Dingen dieser Welt und den geistlichen Gütern, so daß er, jemehr er sich diesen hingiebt, desto mehr von jenen entfremdet wird. Wer nun in die Dinge dieser Welt sein höchstes Gut setzt, der entfremdet sich ganz von den geistlichen Gütern, und einer solchen Richtung der Gesinnung stehen die praecepta entgegen. Aber dazu, um zu jenem Ziele zu gelangen, wird nicht erfordert, daß Einer die Dinge dieser Welt ganz wegwerfe, da Einer, auch die Dinge dieser Welt gebrauchend, wenn er nur nicht sein höchstes Ziel darin setzt, zur ewigen Seligkeit gelangen kann. Doch leichter wird es ihm werden, wenn er sich von den Dingen dieser Welt ganz lossagt."

Diese ganze Unterscheidung einer zwiefachen Lossagung von der Welt in der Beobachtung der praecepta und der consilia beruht auf dem Irrthum der falsch ascetischen Richtung und des falschen Gegensatzes gegen die Welt, als ob nicht ein Gesetz für Alle wäre, auf Ein höchstes Gut Alles zu beziehen, und alles Andere als Organ für seine Verwirklichung zu gebrauchen wäre.

Thomas erkennt nicht den rechten Zusammenhang zwischen der negativen und positiven Seite des christlichen Prinzips, zwischen der weltbekämpfenden der weltaneignenden Tugend, zwischen der Lossa-

---

[1]) praeceptum importat necessitatem, consilium ex optione ponitur ejus, cui datur.

[2]) In lege nova, quae est lex libertatis, supra praecepta addita consilia, non autem in veteri lege, quae erat lex servitutis.

gung von der Welt und der christlichen Aneignung derselben. Er betrachtet als die wahre christliche Vollkommenheit nicht die Aneignung aller weltlichen Dinge für das höchste Gut, sondern die negative Lossagung von denselben, die gerade mit der Bestimmung des Christenthums, der praktischen Aneignung der Welt für das Reich Gottes, in Widerspruch steht. Die Trennung des positiven und des negativen Elements, die nothwendig zusammengehören, tritt hier wieder als der Alles beherrschende Irrthum hervor.

Dieser Grundirrthum läßt sich aber nicht blos in der allgemeinen Auffassung des Begriffs der consilia, sondern auch in der genaueren Bestimmung der herkömmlichen drei consilia evangelica erkennen. Thomas behauptet, man hafte nach 1. Joh. 2. auf eine dreifache Weise an den weltlichen Dingen, nämlich durch Augenlust, Fleischeslust und hoffärtiges Wesen; von Allem, was Inhalt und Gegenstand dieser drei Richtungen sei, sich loszusagen, gehöre zu den consiliis evangelicis. Auf die Lossagung von der Augenlust beziehe sich das consilium der Armuth, auf die Lossagung von der Fleischeslust das des ehelosen Lebens, auf die Lossagung von dem hoffärtigen Wesen das consilium der Verleugnung des eigenen Willens im Gehorsam des Mönchsthums.

Aber nicht blos in Beziehung auf diese drei speziellen consilia, sondern auch in Beziehung auf andere durch die praecepta in Anspruch genommene Gebiete des Handelns unterscheidet Thomas eine über das Pflichtmäßige sich erhebende Vollkommenheit. Er unterscheidet das, was an sich ein consilium-ist, von dem, was unter gewissen Umständen und in gewissen Beziehungen ein consilium sein kann, indem er behauptet, daß Manches, was im Allgemeinen ein praeceptum ist, in einzelnen Fällen ein consilium sein könne, z. B. wenn Jemand Almosen giebt, seinen Feinden wohlthut, wenn er nicht dazu verpflichtet ist, Beleidigungen vergiebt, die er vergelten könnte. Zwar mußte er sich sagen, daß in der Bergpredigt die Feindesliebe als ein klar ausgesprochenes praeceptum vorliege; allein er half sich damit, daß er der an sich richtigen Regel, daß man in der Bergpredigt die Beziehung auf die Gesinnung und auf das Einzelne des Handelns wohl unterscheiden müsse, eine falsche Anwendung gab. Er behauptet nämlich, daß die Feindesliebe, obwohl sie in der Bergpredigt von Allen gefordert werde und in Beziehung auf die praeparatio animi ein praeceptum und etwas zum Heil Noth-

wendiges sei, doch in besonderen Fällen, wo es eben nicht so dringend darauf ankomme, dem Feinde zu vergeben, ein consilium particulare sein könne.

Aus jener Auffassung des Gegensatzes zwischen dem übervernünftigen und vernünftigen, dem übernatürlichen und natürlichen Elemente folgt, daß in der Ethik des Thomas die Unterscheidung zwischen theologischen und vorchristlichen oder philosophischen Tugenden besonders hervortreten mußte. Seine ganze Tugendlehre bewegt sich in Beider Unterscheidung und Zusammensetzung. Es giebt eine Glückseligkeit, die der ursprünglichen Natur des Menschen entspricht, und zu welcher die in der Natur liegenden Kräfte zureichen, und eine andere, welche darüber hinausgeht, deren der Mensch durch seine eigenen Kräfte nicht theilhaftig werden kann, sondern allein durch die ihm gegebenen übernatürlichen Kräfte der göttlichen Gnade. Diese Unterscheidung der beiden Standpunkte, der Verwirklichung des eigenthümlichen Zweckes der Vernunft, und der Richtung auf das übernatürliche Ziel, ist die Grundlage seiner Tugendlehre.

Auch in Beziehung auf die Vermittlung für die Erreichung des übernatürlichen Zweckes werden von Seiten des Menschen die verschiedenen Kräfte des Geistes, die Vernunft und das Willensvermögen in Anspruch genommen. Es sind dazu gewisse vermittelnde Prinzipien erforderlich. Und da ergiebt sich der Platz, den die theologischen Tugenden, Glaube, Hoffnung, Liebe, einzunehmen haben. Zuerst nämlich muß das übernatürliche Ziel der Erkenntniß dargestellt werden; dies entspricht dem Standpunkt des Glaubens, der sich auf den intellectus bezieht; denn durch die Vermittlung des Glaubens eignet sich der intellectus die geoffenbarten Wahrheiten, die man zur Erreichung jenes Zieles erkannt haben muß, an. Sodann muß dem Menschen zum Bewußtsein gebracht werden, daß dieses Ziel ein für ihn erreichbares ist, und der Wille muß sich auf dasselbe als auf etwas Erreichbares hinrichten; das geschieht durch die Hoffnung. Dann aber muß der Wille auch in eine geistige Gemeinschaft mit dem, wohin er sich als dem von ihm zu erreichenden Ziele wendet, versetzt werden; er muß dem Ziel seines Strebens assimilirt werden, und das geschieht durch die Liebe.

Auf diese Weise zeigt Thomas die Nothwendigkeit dieser drei Tugenden. Indem nun zum Glauben die Liebe hinzukommt, wird

aus der fides informis eine fides formata. Nun entsteht aber die Frage, wie sich Beides zu einander verhalte. Wird die fides informis hinweggenommen, und die fides formata als etwas ganz Neues an die Stelle gesetzt, oder geht die eine in die andere über? Thomas behauptet das Erstere. Er meint, der Glaube beziehe sich ja auf den intellectus, dieses sei das Wesentliche in ihm. Die Liebe komme als etwas Neues, was nicht zu seinem Wesen gehört, hinzu, da sie dem Willen angehöre und in der Vereinigung des Willens mit dem, was durch den Glauben gegeben sei, bestehe; so werde die fides informis eine formata durch die hinzukommende Liebe.

Wie Thomas so von der einen Seite das beseelende Prinzip aller christlichen Tugenden bestimmte, so brachte er von der andern Seite mit den dadurch begründeten theologischen Tugenden die Lehre von den Cardinaltugenden in Verbindung. Er zeichnet sich nun dadurch aus, daß er diese Tugenden nicht blos als etwas empirisch Gegebenes aufnimmt, sondern auch die innere Nothwendigkeit ihrer Vierzahl nachzuweisen sucht, indem er jede Zufälligkeit oder Willkür von derselben ausschließt und in ihr das nothwendige Erforderniß zur vollständigen Verwirklichung der Vernunftherrschaft im Leben der Menschheit erblickt.

Gemäß jener Unterscheidung zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Element, welchem letzteren jene theologischen Tugenden entsprechen, bezieht Thomas diese schon in der vorchristlichen Zeit anerkannten ethischen Tugenden, die Cardinaltugenden auf das, was dem ordo rationis entspricht. Während jene auf höhere, durch ein übernatürlich göttliches Prinzip der menschlichen Natur mitgetheilte Tüchtigkeit, die Verklärung des Reinmenschlichen durch ein göttliches Leben, gegründet sind, beziehen sich diese auf die Tüchtigkeit der sittlichen Natur des Menschen an sich, wie er nach dem ordo rationis sich darstellt. Nun kommt es aber zuvörderst darauf an, den ordo rationis in sich selbst zu betrachten. Das bonum rationis, auf welches sich alle Tugend bezieht, muß zuerst, um allem Handeln voranzuleuchten, als Gegenstand der Erkenntniß gegeben sein. Hieraus ergiebt sich die Cardinaltugend der prudentia, welche sich auf das Aufnehmen des ordo rationis in die Erkenntniß bezieht. Dann kommt es darauf an, daß der in die Erkenntniß aufgenommene ordo rationis seine Anwendung finde und im Handeln in der Welt

sich darstelle. Sofern das nun im Verkehr des Lebens, in der menschlichen Gemeinschaft geschieht, ergiebt sich daraus der Begriff der justitia, die eben in der Verwirklichung des ordo rationis durch das Handeln im gegenseitigen Verkehr der Menschen besteht. Aber diese ist nicht möglich, ohne daß der ordo rationis sich darstellt im Kampf mit den ihm widerstrebenden passiones (Affekten), die ihr sollen unterworfen werden. Diese passiones sind von zweifacher Art, sofern sie positiv antreiben zu etwas, was dem ordo rationis zuwider ist, (impellentes ad aliquid rationi contrarium) oder von dem abziehen, was die Vernunft fordert, (retrahentes ab eo quod ratio dictat). Im ersteren Falle muß eine Kraft vorhanden sein, welche das Vernunftwidrige zurückdrängt, im letzteren Falle eine Kraft, die in dem von der Vernunft Geforderten befestigt und dazu antreibt. Jene die Affekte zurückdrängende und hemmende Kraft der Vernunft ist die temperantia; diese in dem Allen, was die Vernunft verlangt, wider die Affekte befestigende Kraft ist die fortitudo.

Sodann ist zu unterscheiden das, was das Wesen der Vernunft als solches angeht, das rein Intellektuelle; hierauf bezieht sich die prudentia, und Alles Andere, was in die Gemeinschaft mit dem ordo rationis aufzunehmen ist. Hiebei gebraucht Thomas die antike Trichotomie des Geistes, indem er zwischen *λόγος*, *θυμός* und *ἐπιθυμίαι* unterscheidet. Sofern nun auch der Wille mit dem ordo rationis in Gemeinschaft gesetzt wird, entsteht der Begriff der justitia; sofern die Begierden dem ordo rationis unterworfen werden, der Begriff der temperantia; sofern der *θυμός* dem ordo rationis unterthänig wird, der Begriff der fortitudo.

Ferner beschäftigt sich Thomas auch mit der schon früher erwähnten Untersuchung, ob mit der Liebe zugleich alle Tugenden gegeben sind oder ob sie vereinzelt bestehen können. Er unterscheidet hier einen zwiefachen Begriff der Tugend, je nachdem man von einem untergeordneten Standpunkt redet, auf welchem die Tugend als Naturanlage und Sache der Gewöhnung sich darstellt, oder von einem höheren, vollkommneren sittlichen Standpunkt, auf welchem das Gute aus dem übernatürlichen göttlichen Prinzip auf die rechte Weise geschieht. In ersterer Beziehung können wir uns wohl eine Tugend ohne die andere denken und mehrere Tugenden ohne inneren Zusammenhang; es kann z. B. Einer zur Freigebigkeit geneigt sein, dem die Keuschheit fehlt. In letzterer Beziehung ist in allen Tu-

genden eine sittliche Einheit, welche in der caritas, dem Complex aller Tugenden, sich darstellt. Gott wird nicht weniger vollkommen sich beweisen in den Werken der Gnade als in der Natur. In den Werken der Natur ist das natürliche Prinzip nicht vorhanden ohne die zur Verwirklichung nothwendigen Mittel. Sofern nun die Liebe den Menschen tüchtig macht zur Erfüllung seines höchsten Zweckes, ist sie das Prinzip von allem Guten; und somit ist sie von allen einzelnen Tugenden als nothwendiges Mittel zu ihrer Verwirklichung unzertrennlich. Habituell muß die Liebe in allen Tugenden da sein, wenngleich in der successiven zeitlichen Entwicklung ihrer Bethätigung Hindernisse entgegentreten können.

Ferner ist zur Charakteristik für den ethischen Standpunkt des Thomas sehr wichtig die Unterscheidung eines dreifachen Standpunktes der Tugend, welche bei ihm begründet ist in einer Verbindung des neoplatonischen und aristotelischen Prinzips mit dem Christenthum. Es ist hier wieder jenes Auseinanderhalten des Göttlichen und Menschlichen, jene Auffassung des Göttlichen als des blos Uebernatürlichen im Gegensatz gegen das Natürliche zu erkennen. Im Zusammenhange damit sehen wir jene aristotelische Auffassung des Sittlichen als des blos Menschlichen, im Gegensatz gegen das Uebernatürliche, Göttliche, Eingang finden. Der durch das christliche Prinzip überwundene Gegensatz zwischen göttlicher und menschlicher Tugend, *ἀρετὴ πολιτική*, wurde aus dem Aristoteles und den Neoplatonikern wieder aufgenommen, und daraus ergaben sich mächtige Folgerungen.

Demnach unterscheidet nun Thomas dreierlei Tugenden, virtutes exemplares, virtutes politicae, virtutes purgatoriae. Die virtutes exemplares beziehen sich auf das Urbild des Sittlichen in Gott. Hier haben wir unter der prudentia die göttliche Vernunft an sich selbst, unter der temperantia die Beziehung Gottes zu sich selbst, unter der fortitudo seine Unwandelbarkeit, unter der justitia das Halten des ewigen Gesetzes zu verstehen. Die virtutes politicae werden von Thomas, indem er dem Aristoteles folgt, als die eigentlich menschlichen Tugenden betrachtet, was sich darauf bezieht, daß der Mensch nach ihnen sich recht verhalte in rebus humanis gerendis. Sie nehmen die niedrigste Stelle ein, da sie bestimmt sind, das gewöhnliche, rein menschliche Leben zu gestalten. Nun muß es aber auch zwischen dem Göttlichen und Menschlichen vermittelnde

Tugenden geben, die sich auf das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen beziehn. Diese vermittelnde Stellung nehmen die virtutes purgatoriae ein. Sie machen durch Reinigung die Seele fähig, vom Menschlichen zum Göttlichen sich zu erheben und sich demselben nach Vollendung der Läuterung ganz hinzugeben. Hier tritt nun wieder bei Thomas das einseitig ascetische Element, die Lossagung von allem Weltlichen statt der Aneignung desselben für das Göttliche hervor. Die prudentia besteht in Beziehung auf diesen Standpunkt darin, von der Richtung auf das Göttliche aus alles blos Weltliche zu verachten, die temperantia darin, so viel als möglich sich von allem Sinnlichen zurückzuziehen, die fortitudo darin, sich nicht schrecken zu lassen, wenn sie sich von allem Leiblichen, Sinnlichen zurückzieht und zu dem Himmlischen allein sich hinwendet, die justitia darin, daß die Seele in eben diese Ordnung sich ergiebt. Statt daß Thomas hätte einsehen sollen, daß das positive und das negative Element in der christlichen Aneignung des weltlichen Lebens zusammenkommen müssen, und mit der Aneignung auch zugleich die Reinigung gegeben ist, stellt er hier eine besondere Klasse reinigender Tugenden auf, als ob das Sittliche ein bloßes Mittel für etwas Anderes und in und mit der Ausübung des Sittlichen nicht auch die Reinigung gegeben wäre, ein Irrthum, der diese ganze Zeit beherrscht. Von den reinigenden Tugenden unterscheidet Thomas noch die virtutes purgati animi, welche die Vollendung jenes Reinigungsprozesses zur Voraussetzung haben. Sie gehören dem Standpunkt der Vollkommenheit, auf dem die Seligen oder die Vollkommensten in diesem Leben mit ihren ganz in die Betrachtung versenkten, vollkommen gereinigten Seelen sich befinden.

Wie Thomas durch seine Abhängigkeit von Aristoteles dahin kommt, Prinzipien aufzunehmen, die dem antiken Standpunkt angehören und zu dem christlichen gar nicht passen, und die er ebenso wie das in der Kirche Gegebene nur durch mancherlei Künste mit seinen eigenen Prinzipien zu verbinden sucht, ohne den inneren Widerspruch überwinden zu können, davon zeugt folgendes Beispiel. Wir haben gesehen, wie der aristotelische Begriff der μεγαλοψυχία ganz jenem antiken Standpunkte ethischer Selbstgenügsamkeit angehört und Momente enthält, die mit dem christlichen Standpunkt unvereinbar sind und mit dem Wesen der christlichen Demuth in Widerspruch stehen. Trotzdem nimmt Thomas jenen Begriff unter dem

Namen der magnanimitas auf und bemüht sich, den Gegensatz auszugleichen. Er bezeichnet sie nach Aristoteles als die Tugend, welche das Maaß der Vernunft anwendet auf große Ehre, (modum rationis ponit circa magnos honores). Zwar muß er wohl selbst den Widerstreit dieses aristotelischen Begriffs mit der christlichen Demuth bemerken, aber er sucht nun den Gegensatz auf eine freilich ungenügende Weise, bei welcher die Verschmelzung disparater Elemente nicht zu verkennen ist, auszugleichen. Er behauptet, es walte hier kein Widerstreit ob, wenn man nur bei beiden Tugenden die verschiedenen Beziehungen auseinander halte. Die magnanimitas mache, daß der Mensch sich mehr für würdig halte nach der Betrachtung der ihm von Gott verliehenen Gaben; damit komme zusammen die christliche Demuth, die da mache, daß der Mensch sich gering schätze in der Betrachtung seiner eigenen Mängel. Aber das erschöpft doch nicht den Inhalt der christlichen Demuth, die sich ja nicht blos auf das Bewußtsein der eigenen Mängel, sondern auf das Bewußtsein der absoluten Abhängigkeit alles Creatürlichen von Gott und auf die Nichtigkeit von Allem, sofern es, auf sich allein bezogen, nicht als etwas von Gott Empfangenes betrachtet wird, bezieht. Zwar schließt dies das Hochgefühl des *ἐν κυρίῳ καυχᾶσθαι* nicht aus; aber dies ist doch nicht jenem Bewußtsein der eigenen Größe und Würde in der *μεγαλοψυχία* gleich zu setzen. Die magnanimitas soll ferner Andere verachten, sofern sie an den Gaben Gottes einen Mangel haben (deficiunt a donis Dei); die Demuth aber soll andere ehren und höher achten, sofern sie an ihnen etwas von den Gaben Gottes erkennt. So sollen magnanimitas und humilitas nicht einander entgegenstehn, wenngleich sie eine entgegengesetzte Richtung zu haben scheinen; man müsse nur die verschiedenen Betrachtungsweisen auseinanderhalten. Allein die Anerkennung der einem Jeden von Gott verliehenen Gaben schließt jene Verachtung aus.

In ähnlicher Weise spricht sich Thomas nach dem Vorgange des Aristoteles über die Dankbarkeit aus. Aristoteles rechnet es mit zum Wesen der *μεγαλοψυχία*, daß sie Andern nicht gern Wohlthaten verdanke und ungern der empfangenen gedenke, weil dies etwas mit jenem Selbstgefühl Streitendes und Erniedrigendes sei. Thomas sucht das nun mit dem christlichen Standpunkt zu vereinigen, indem er sagt, es sei der magnanimitas nicht willkommen, Wohlthaten von Anderen anzunehmen, ohne größere wiederzugeben, was

zur Vollkommenheeit der Dankbarkeit gehöre, in welcher die magnanimitas ebenso wie in der Ausübung anderer Tugenden hervorragen wolle.

Um nun noch einige besondere ethische Grundsätze des Thomas ins Auge zu fassen, so sehen wir durch ihn die augustinische Idee von der unbedingten Wahrhaftigkeit weiter ausgebildet. Auch er verdammt unbedingt alle Lüge und bestreitet die Nothwendigkeit eines mendacium officiosum. Die Pflicht unbedingter Wahrhaftigkeit begründet er in folgender Weise. Da das Wort seiner Natur nach bestimmt ist, der Ausdruck der Vernunft, das signum intellectus zu sein, so ist es etwas der Natur Widerstreitendes und Pflichtwidriges, wenn man das Wort gebraucht, um etwas Anderes zu bezeichnen, als was in der Vernunft vorhanden ist. Das wendet er dann auf den Begriff der Verstellung an. Zur Tugend der Wahrhaftigkeit, sagt er, gehöre, daß sie auch durch äußerliche Zeichen und nicht blos durch Worte etwas so darstelle, wie es sich wirklich verhält. Wie es gegen die Wahrheit sei, durch Worte Anderes zu bezeichnen, als was man im Sinne habe, so auch durch Thaten als signa factorum oder rerum. Die Verstellung sei eine Lüge, die in den Handlungen als äußeren Zeichen bestehe.

Ferner finden wir bei Thomas auch die unbedingte Verdammung des Selbstmordes. Er macht gegen denselben folgende Gründe geltend, die sich wohl auf Ein Prinzip hätten zurückführen lassen: er widerstreite dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb, der natürlichen Selbstliebe, er sei ferner ein schweres Unrecht gegen die Gemeinschaft, der der Einzelne angehöre und mit seinem Leben verpflichtet sei (nach Aristoteles), und endlich sei er Frevel gegen Gott, der das Leben gegeben habe; der Mensch müsse das Leben als die ihm von Gott verliehene Gabe betrachten, welche er in der Abhängigkeit von ihm und in seinem Dienste anzuwenden habe.

Im Thomas von Aquino sehen wir das Höchste, was vom Standpunkt der mittelalterlichen Theologie und Kirche erreicht werden konnte, dargestellt. Er zeigt uns das katholische Prinzip in seiner weitesten ethischen Durchbildung. Wir haben gesehn, wie viel er in der Entwicklung des ethischen Elements für den allgemeinen ethischen und für den christlichen Standpunkt geleistet hat, wie er aber auch in dieser Hinsicht in seiner Abhängigkeit von dem katholischen Element und von der aristotelischen Philosophie befangen war und

zurückblieb. Wir haben gesehn, wie das christliche Prinzip doch nicht bei ihm zu einer vollkommenen harmonischen Durchbildung in der Ethik gelangen konnte, weil er es mit verschiedenen fremdartigen Elementen vermischte, weil er einerseits durch die Auctorität der Kirche, die alle andere menschliche Entwicklung und die Güter der Menschheit von sich abhängig machen wollte, andererseits durch die Auctoriät der aristotelischen Philosophie gebunden und überdies in der die ganze Kirche beherrschenden negativ ascetischen Richtung befangen war, in welcher das Göttliche nicht sowohl als verklärendes Prinzip für alles rein Menschliche, als vielmehr als etwas abstract Uebernatürliches aufgefaßt und das Reich Gottes vielmehr als das über die Güter der Menschheit erhabene, denn als das in allen Gütern der Menschheit seine Verwirklichung findende höchste Gut angesehen wurde.

So stehen wir hier an der Grenze zwischen dem, was in der bisherigen Entwicklung der Sittenlehre geleistet worden, und dem, was erst von einer Entwicklung des christlichen Prinzips, die nur durch die Befreiung desselben von jenen Hemmungen möglich war, ausgehen konnte. Eine neue Entwicklung der Ethik konnte erst im Zeitalter der Reformation dadurch angebahnt werden, daß der Geist von der Herrschaft jeglicher Auctorität, wie des Aristoteles so der Kirche, entfesselt wurde und durch die ausschließliche Beziehung des religiösen Bewußtseins zu Christo als dem alleinigen Quell des Heils und Lebens die wahre Freiheit fand, in welcher das Reich Gottes von Innen heraus seine Verwirklichung und in allen Gütern der Menschheit, die es sich aneignet und in ihrer Weise sich frei entwickeln läßt und verklärt, seine Erfüllung findet.



Druck von Striese & Co. (J. Windolff) in Berlin.











